

Titolo originale LA VOIX ET LE PHÉNOMÈNE

A cura di GIANFRANCO DALMASSO

edizioni

jaca book

JACQUES DERRIDA

LA VOCE E IL FENOMENO

INTRODUZIONE AL PROBLEMA DEL SEGNO
NELLA FENOMENOLOGIA DI HUSSERL

© 1967 PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, PARIS

© 1968 EDIZIONI JACA BOOK, MILANO



Spunti per una lettura di Derrida:

1) Quest'opera non è una delle tante opere di fenomenologia del linguaggio, non appartiene (anche se per un certo aspetto vi è collegata) al campo degli studi sulla lingua, l'etnologia o qualche altra delle scienze umane.

Essa intende essere l'apertura di un orizzonte assolutamente nuovo di conoscenza. Tale orizzonte, o più precisamente, tale *spazio* è la *scrittura*.

2) La scrittura è la chiusura o lo scavalcamento del logos occidentale, che rispetto al funzionamento della scrittura si rivela una vicenda conclusa, anche se, come tale, esso non è cancellato.

Il privilegio del linguaggio coincide col privilegio della phonè. Platone, nel Fedro, pone al primo posto la « nobile serietà della phonè », viva voce pienamente dicentesi e pienamente disvelante la verità, e vi subordina la scrittura, attività inferiore e derivata, gioco (paidia).

3) La scrittura, non soltanto quella sua parte che è la scrittura fonetica legata alla metafisica occidentale, è (qui

sta a nostro avviso il senso ultimo del discorso di Derrida) il superamento di ogni livello problematicista o post-metafisico. Il problematicismo e la metafisica sono infatti legati all'orizzonte del pensiero, del linguaggio, cioè all'economia della presenza e perciò alla metafisica occidentale.

La scrittura invece è una sintassi di tipo diverso, che ha la forma non della logica, ma della grammatica.

4) Conseguenze: — nulla come il libro (che rinvia ad una totalità conclusa, al significato) è così profondamente estraneo alla scrittura.

L'autore non scrive il libro, ma ne è *scritto*, anche se solo scrivendo è scritto. La scrittura è la morte dello scrittore all'opera nei segni.

— La sociologia della letteratura oppure l'opposizione codice-messaggio, diacronia-sincronia sono strumenti « molto grossolani » rispetto al funzionamento della scrittura. La sociologia della letteratura o la psicologia non colgono nulla della guerra e degli stratagemmi, di cui l'origine dell'opera è la posta, fra l'autore che legge ed il lettore che detta. La socialità dell'opera come *dramma* richiede una disciplina assolutamente diversa. La psicologia, come disciplina finora costituitasi, è impotente a rendere conto di ciò per cui si costituisce l'assenza del signatario e del referente (cioè la scrittura).

— Tutta la linguistica contemporanea, a partire da De Saussure, giace nella logica della metafisica occidentale.

La distinzione saussuriana tra significante e significato è infatti lo stesso privilegio della presenza, il privilegio del significato.

5) La scrittura di Derrida non è negazione della metafisica:

è supplemento di origine (di metafisica). La scrittura è il divenire-arbitrario della metafisica e di ogni discorso, il parlare della verità nell'impossibilità stessa di porre la domanda sulla verità.

6) In questo modo forse ci troviamo di fronte all'apertura o all'« oltre-chiusura » della logica dell'occidente come opposizione di legge e di fatto. La scrittura non è un *nomos*, ma una grammatica. La « grammatologia », la scienza della scrittura è « scienza della possibilità della scienza, in forma non di logica ma di grammatica ».

Quest'ordine di considerazioni è svolto e sarà da noi ripreso nella prossima pubblicazione dell'edizione italiana di « De la Grammatologie ».

LA VOCE E IL FENOMENO

.

« Quando leggiamo questa parola "io", senza sapere chi l'ha scritta, abbiamo una parola, se non priva di significato, almeno estranea al suo significato normale »

Logische Untersuchungen

« Un nome pronunciato davanti a noi ci fa pensare alla galleria di Dresda e all'ultima visita che vi abbiamo fatto: erriamo per le sale e ci arrestiamo davanti ad un quadro di Teniers che rappresenta una galleria di quadri. Supponiamo inoltre che i quadri di questa galleria rappresentino a loro volta dei quadri che a loro volta facessero vedere delle iscrizioni che fosse possibile decifrare, ecc... »

Ideen ...I

« Ho parlato ad un tempo di suono e di voce. Voglio dire che il suono era una sillabazione distinta, perfino terribilmente, spaventosamente distinta. M. Valdemar *parlava*, evidentemente per rispondere alla domanda... Egli diceva ora:

— Sì, — no — *ho dormito* — e ora, — ora, *sono morto* ».

Histoires extraordinaires

AVVERTENZA

Malgrado l'assenza di traduzioni italiane di *Logische Untersuchungen* e di *Vorlesungen zur Phänomenologie der inneren Zeit bewusstseins* abbiamo preferito volgere in italiano le frequenti citazioni di Husserl. Per facilità di consultazione del lettore italiano abbiamo mantenuto, nei casi in cui è indicato il luogo della citazione, il numero di pagina delle traduzioni francesi. (N.d.T.)

Le *Logische Untersuchungen* (1900-1901) hanno aperto una strada nella quale, come è noto, è confluita tutta la fenomenologia. Fino alla quarta edizione (1928), nessun mutamento fondamentale, nessuna rimessa in questione decisiva. Dei rimaneggiamenti, certo, ed un potente lavoro di esplicitazione: *Ideen I* e *Formale und Transzendente Logik* sviluppano senza rottura i concetti di senso intenzionale o noematico, la differenza fra i due stati dell'analitica nel senso forte (morfologia pura dei giudizi e logica della conseguenza) e tolgono la limitazione deduttivista o nomologica colpendo fino ad ora il concetto di scienza in generale¹. Nella *Krisis* e nei testi annessi, in particolare nell'*Origine della geometria*², le premesse concettuali delle *Untersuchungen* sono ancora all'opera, soprattutto quando concernono tutti i problemi della significazione e del linguaggio in generale. In questo ambito più che altrove, una paziente lettura farebbe apparire nelle *Untersuchungen* la struttura germinale di tutto il pensiero husserliano. Ad ogni pagina si può notare la necessità — o la pratica implicita — delle riduzioni eidetiche e fenomenologiche,

si può rinvenire la presenza reperibile di tutto ciò a cui esse daranno accesso.

Ora la prima delle *Untersuchungen (Ausdruck und Bedeutung)*³ si apre con un capitolo consacrato a delle « distinzioni essenziali » che dirigono rigorosamente tutte le analisi ulteriori. E la coerenza di questo capitolo deve tutto ad una distinzione proposta già dal primo paragrafo: la parola « segno » (*Zeichen*) avrebbe un « doppio senso » (*ein Doppelsinn*). Il segno « segno » può significare « espressione » (*Ausdruck*) o « indice » (*Anzeichen*).

A partire da quale interrogativo accoglieremo e leggeremo questa distinzione, la cui importanza sembra così decisiva? Prima di proporre questa distinzione puramente « fenomenologica » tra i due sensi della parola « segno », o piuttosto prima di riconoscerla, di rilevarla in ciò che vuol essere una semplice descrizione, Husserl procede ad una specie di riduzione fenomenologica ante litteram: mette fuori gioco ogni sapere costituito, insiste sulla necessaria assenza di presupposizioni (*Voraussetzungslosigkeit*), vengono esse dalla metafisica, dalla psicologia, o dalle scienze della natura. Il punto di partenza nel « *Faktum* » della lingua non è una presupposizione a condizione che si tenga presente la contingenza dell'esempio. Le analisi così condotte mantengono il loro « senso » e il loro « valore epistemologico » — il loro valore nell'ordine della teoria della conoscenza (*erkenntnistheoretischen Wert*) — esistano o no delle lingue, degli esseri come gli uomini che effettivamente le utilizzano o no, esistano realmente degli uomini o una natura o solamente « nell'immaginazione e nel modo della possibilità ».

La forma più generale della nostra domanda è così deli-

neata: la necessità fenomenologica, il rigore e la sottigliezza dell'analisi husserliana, le esigenze alle quali essa risponde e che dobbiamo anzitutto riconoscere, non nascondono tuttavia una presupposizione metafisica? Non nascondono un'aderenza dogmatica o speculativa che, certamente, più che trattenere la critica fenomenologica fuori di se stessa, ed essere un residuo inavvertito di ingenuità, *costituirebbe* piuttosto la fenomenologia nel suo « di dentro », nel suo progetto critico e nel valore fondante le sue premesse: precisamente la costituirebbe in ciò che essa riconoscerà presto come la sorgente e la garanzia di ogni valore, il « principio dei principi », cioè l'evidenza offerente originaria, il *presente*, o la *presenza* del senso ad un'intuizione piena e originaria. In altri termini, noi non ci domanderemo se questa o quella eredità metafisica ha potuto, qui o là, limitare la vigilanza di un fenomenologo, ma se la forma *fenomenologica* di tale vigilanza non è già determinata dalla metafisica stessa. Nelle poche linee ora accennate, la diffidenza riguardo alla presupposizione metafisica si presentava già come la condizione di un'autentica « teoria della conoscenza », come se il progetto di una teoria della conoscenza, anche quando si sia liberato grazie alla « critica » di tale o tal'altro sistema speculativo, non appartenesse originariamente alla storia della metafisica. L'idea della conoscenza e della teoria della conoscenza non è in se stessa metafisica? Si tratterebbe dunque, sull'esempio privilegiato del concetto di segno, di vedere annunciarsi la critica fenomenologica della metafisica come un momento all'interno dell'affermazione metafisica. Meglio: di cominciare a verificare che il risorgere della critica fenomenologica è il pro-

getto metafisico stesso nel suo compimento storico e nella purezza solamente restaurata della sua origine.

Noi abbiamo tentato di seguire altrove⁴ il movimento attraverso il quale Husserl, criticando senza tregua la speculazione metafisica, non aveva in mente in verità che la perversione e la degenerazione di ciò che egli continua a pensare ed a volere restaurare come metafisica autentica o *philosophia prote*. Concludendo le sue *Meditazioni cartesiane*, Husserl oppone ancora la metafisica autentica (quella che dovrà alla fenomenologia il suo compimento) alla metafisica nel senso abituale. I risultati che egli presenta sono allora, egli dice, « metafisici », se è vero che la conoscenza ultima dell'essere deve essere chiamata metafisica.

Ma essi non sono niente affatto meno che una metafisica nel senso abituale del termine; questa metafisica degenerata nel corso della sua storia, non è affatto conforme allo spirito nel quale essa è stata originalmente fondata in quanto filosofia prima. Il metodo intuitivo concreto, ma anche apodittico della fenomenologia, esclude ogni « avventura metafisica », ogni « eccesso speculativo » (par. 60). Si potrebbe far apparire il motivo unico e apparente di tutti gli errori e di tutte le perversioni che Husserl denuncia nella metafisica « degenerata », attraverso una molteplicità di ambiti, di temi e di argomenti: si tratta sempre di una cecità davanti al modo autentico dell'*idealità*, quella che è, che può essere *ripetuta* indefinitamente nell'*identità* della sua *presenza* per il fatto stesso che *non esiste*, che non è *reale*, è *irreale* non nel senso della finzione, ma in un altro senso che potrà ricevere parecchi nomi, la cui possibilità permetterà di parlare della non-

realtà e della necessità dell'essenza, del noema, dell'oggetto intellegibile e della non-mondanità in generale. Dal momento che questa non-mondanità non è un'altra mondanità, e dal momento che questa idealità non è un esistente caduto dal cielo, la sua origine sarà sempre la possibilità della ripetizione di un atto produttore. Perché la possibilità di questa ripetizione possa aprirsi *idealiter* all'infinito, è necessario che una forma ideale assicuri questa unità dell'*indefinitamente* e dell'*idealiter*: è il presente o piuttosto la presenza del *presente vivente*. La forma ultima dell'idealità, quella nella quale in ultima istanza si può anticipare o richiamare ogni ripetizione, l'idealità dell'idealità è il *presente vivente*, la presenza a sé della vita trascendentale. La presenza è sempre stata e sarà sempre, all'infinito, la forma nella quale, lo si può dire apoditticamente, si produrrà la diversità infinita dei contenuti. L'opposizione — inaugurale — della metafisica tra forma e materia, trova nell'idealità concreta del presente vivente la sua ultima e radicale giustificazione. Noi ritorneremo sull'enigma del concetto di vita nelle espressioni del presente vivente e della vita trascendentale. Notiamo solamente, per precisare qui la nostra intenzione, che la fenomenologia ci sembra tormentata se non contestata dall'interno attraverso le sue proprie descrizioni del movimento della temporalizzazione e della costituzione dell'intersoggettività. Nel più profondo di ciò che lega insieme questi due momenti decisivi della descrizione, una non-presenza irriducibile si vede riconoscere un valore costitutivo, e con essa una non-vita o una non-presenza o non-appartenenza a sé del presente vivente, una mai stradicabile non-originarietà. I nomi che essa riceve non

fanno che rendere più viva la resistenza alla forma della presenza: *in due parole*, si tratta: 1. del passaggio necessario dalla ritenzione alla rappresentazione (ri-presentazione⁵) (*Vergegenwärtigung*) nella costituzione della presenza di un oggetto (*Gegenstand*) temporale di cui l'identità possa essere ripetuta; 2. del passaggio necessario attraverso l'*ap-presentazione* nel rapporto all'*alter ego*, cioè nel rapporto a ciò che rende possibile anche una oggettività ideale in generale, l'intersoggettività essendo la condizione dell'oggettività, e quest'ultima essendo assoluta solo nel caso degli oggetti ideali. Nei due casi, ciò che è nominato come modificazione della presentazione (*ri-presentazione*, *ap-presentazione*), (*Vergegenwärtigung* o *Appräsentation*) non sopraggiunge alla presentazione, ma la condiziona introducendovi a priori una fessura. Ciò non mette in causa l'appodittività della descrizione fenomenologico-trascendentale, non compromette il valore fondatore della presenza. « Valore fondatore della presenza » è d'altronde un'espressione pleonastica. Si tratta solamente di fare apparire lo spazio originale e non empirico del non-fondamento sul vuoto irriducibile dal quale si decide e in cui si libra la sicurezza della presenza nella forma metafisica dell'idealità.

È in questo orizzonte che interroghiamo qui il concetto fenomenologico di segno.

Il concetto di metafisica con il quale noi operiamo dovrà essere determinato e l'eccessiva genericità di questa domanda deve qui restringersi. In particolare: come giustificare innanzitutto la *decisione* che sottomette una riflessione sul segno ad una logica? E se il concetto di segno precede la riflessione logica, è offerto ad essa, è consegna-

to alla sua critica, donde viene esso stesso? Donde viene l'essenza di segno sulla quale si modella questo concetto? Che cosa conferisce autorità ad una teoria della conoscenza per determinare l'essenza e l'origine del linguaggio? Una tale *decisione* noi non la prestiamo ad Husserl, egli l'assume espressamente; o piuttosto egli ne assume espressamente l'eredità e la validità. Le conseguenze di ciò sono illimitate. Da una parte, Husserl ha dovuto rimandare, da un capo all'altro del suo itinerario, ogni meditazione esplicita sull'essenza del linguaggio *in generale*. Egli la mette ancora « fuori gioco » in *Formale und Transzendente Logik* (Considerazioni preliminari, par. 2). E, Fink l'ha ben mostrato, Husserl non si è mai posto il problema del logos trascendentale, del linguaggio ereditato nel quale la fenomenologia produce ed esibisce i risultati delle sue operazioni di riduzione. Fra il linguaggio ordinario (o il linguaggio della metafisica tradizionale) e il linguaggio della fenomenologia, l'unità non è mai rotta, malgrado delle precauzioni, delle « virgolette » dei rinnovamenti o innovazioni. Trasformare un concetto tradizionale in un concetto indicativo o metaforico, ciò non libera dall'eredità ed impone dei problemi ai quali Husserl non ha mai tentato di rispondere. Ciò viene dal fatto che, d'altra parte, interessandosi del linguaggio solo nell'orizzonte della razionalità, determinando il logos a partire dalla logica, Husserl ha di fatto, ed in un modo tradizionale, determinato l'essenza del linguaggio a partire dalla logicità come dalla normalità del suo telos. Che questo telos sia quello dell'essere come presenza, è ciò che vorremmo qui suggerire.

Così, per esempio, quando si tratta di ri-definire il rap-

porto fra il grammaticale puro ed il logico puro (rapporto in cui la logica tradizionale avrebbe fallito, perversita come era da presupposizioni metafisiche), quando si tratta dunque di costituire una morfologia pura delle *Bedeutungen* (non traduciamo questa parola per delle ragioni che appariranno subito), di recuperare la grammaticalità pura, il sistema delle regole che permettono di riconoscere se un discorso in generale è veramente un discorso, se ha del *sense*, se la falsità, l'assurdità della contraddizione (*Widersinnigkeit*) non lo rendono inintelligibile, non lo privano della qualità di discorso sensato, non lo rendono *sinnlos* allora la pura generalità di questa grammatica metempirica non copre tutto il campo di possibilità del linguaggio in generale, non esaurisce tutta la comprensione del suo *a priori*. Essa non concerne che l'*a priori logico* del linguaggio, essa è *grammatica pura logica*. Questa restrizione è operata dall'inizio anche se Husserl non vi ha insistito nella prima edizione delle *Untersuchungen*: « nella prima edizione io ho parlato di "grammatica pura" nome che era concepito per analogia con la "scienza pura della natura" in Kant, ed espressamente designato come tale. Ma, nella misura in cui non si può affatto affermare che la morfologia pura delle *Bedeutungen* ingloba tutto l'*a priori* grammaticale nella sua universalità, poiché per esempio le relazioni di comunicazione tra soggetti psichici, così importanti per la grammatica, comportano un *a priori* proprio, l'espressione di *grammatica pura logica* merita la preferenza... »⁶.

Il ritaglio dell'*a priori* logico all'interno dell'*a priori* generale del linguaggio non separa un settore, esso designa, lo vedremo, la dignità di un telos, la purezza di una nor-

ma e l'essenza di una destinazione. Che questo tentativo dove s'impegna già tutta la fenomenologia ripeta l'intento originario della metafisica stessa, è dunque ciò che noi vorremmo mostrare qui, individuando nella prima delle *Untersuchungen* delle fondamenta che il discorso ulteriore di Husserl non farà mai più vacillare. Il valore di *presenza*, ultima istanza giuridica di tutto questo discorso, si modifica essa stessa senza perdersi ogni volta che si tratta (nei due sensi connessi della prossimità di ciò che è esposto come oggetto di un'intuizione e della prossimità del presente temporale che dona la sua forma all'intuizione chiara ed attuale dell'oggetto) della presenza di un oggetto qualsiasi alla coscienza, nell'evidenza chiara di un'intuizione tutta piena o della presenza a sé nella coscienza, « coscienza » non volendo dire null'altro che la possibilità della presenza a sé del presente nel presente vivente. Ogni volta che questo valore di presenza sarà minacciato, Husserl lo risveglierà, lo richiamerà, lo farà ritornare a se stesso nella forma del telos; cioè dell'Idea in senso kantiano. Non v'è *idealità* senza che un'Idea in senso kantiano non sia all'opera, aprendo la possibilità di un indefinito, infinità di un progresso prescritto o infinità di ripetizioni permesse. Questa idealità è la forma stessa nella quale la presenza di un oggetto in generale può indefinitamente essere ripetuto come la *medesima*. La non-realtà della *Bedeutung*, la non-realtà dell'oggetto ideale, la non-realtà dell'inclusione del senso o del noema nella coscienza (Husserl dirà che il noema non appartiene realmente — *reell* — alla coscienza) daranno dunque la garanzia che la presenza alla coscienza potrà indefinitamente essere ripetuta. Presenza ideale ad una coscienza ideale o trascenden-

tale. L'idealità è la salvezza o la matrice della presenza nella ripetizione. Nella sua purezza, questa presenza non è presenza di nulla che *esiste* nel mondo, essa è in correlazione con degli atti di ripetizione essi stessi ideali. Si vuol dire con questo che ciò che apre la ripetizione all'infinito o vi si apre quando si garantisce il movimento dell'idealizzazione, è un certo rapporto di un « esistente » alla sua morte? E che la « vita trascendentale » è la scena di questo rapporto? È troppo presto per affermarlo. Bisogna anzitutto passare attraverso il problema del linguaggio. Non ci si stupisca: il linguaggio è proprio il medium di questo gioco della presenza e dell'assenza. Non v'è nel linguaggio, il linguaggio non è anzitutto proprio ciò in cui sembrerebbero poter unirsi la *vita* e l'*idealità*? Ora noi dobbiamo considerare da *una parte* che l'elemento della significazione — o la sostanza dell'espressione — che sembra garantire meglio ad un tempo l'idealità e la presenza vivente sotto tutte le sue forme è la parola vivente, la spiritualità del soffio come *phonè*; e che, d'altra parte, la fenomenologia, metafisica della presenza nella forma dell'idealità, è anche una filosofia della *vita*. Filosofia della vita non solamente perché nel suo centro la morte non si vede riconoscere che una significazione empirica e estrinseca di accidente mondano, ma perché la sorgente del senso in generale è sempre determinata come l'atto di un *vivere*, come l'atto di essere vivente, come *Lebendigkeit*. Ora l'unità del vivere, il punto focale della *Lebendigkeit* che rifrange la sua luce in tutti i concetti fondamentali della fenomenologia (*Leben, Erlebnis, lebendige Gegenwart, Geistigkeit*, ecc.) sfugge alla riduzione trascendentale e, come unità della vita mondana e della

vita trascendentale, perfino le apre la strada. Quando la vita empirica, o anche la regione dello psichico puro sono messe tra parentesi, è ancora una *vita* trascendentale o in ultima istanza la trascendentalità di un presente *vivente* che Husserl scopre. E che tematizza senza porre tuttavia il problema di questa unità del concetto di *vita*. La « coscienza senza anima » (*seelenlosen*), di cui la possibilità essenziale è colta in *Ideen I* (par. 54), è tuttavia una coscienza trascendentalmente *vivente*. Se si concludesse, secondo una soluzione dallo stile in effetti molto husserliano, che i concetti di vita empirica (o in generale mondana) e di vita trascendentale sono radicalmente eterogenei e che i due nomi intrattengono fra loro un rapporto puramente indicativo o metaforico, allora è la possibilità di questo rapporto che sopporta tutto il peso del problema. La radice comune che rende possibili tutte queste metafore ci pare ancora essere il concetto di *vita*. In ultima istanza, fra lo psichico puro — regione del mondo opposta alla coscienza trascendentale e scoperta dalla riduzione della totalità del mondo naturale e trascendente — e la vita trascendentale pura, v'è, dice Husserl, un rapporto di *parallelità*.

La psicologia fenomenologica dovrà, in effetti, richiamare ad ogni psicologia operativa il suo fondo di presupposizioni eidetiche e le condizioni del suo proprio linguaggio. È ad essa che toccherà di fissare il senso dei concetti della psicologia, e anzitutto il senso di ciò che si chiama la *psyché*.

Ma che cosa permetterà di distinguere questa psicologia fenomenologica, scienza descrittiva, eidetica ed apriorica, dalla fenomenologia trascendentale stessa? Che cosa distin-

guerà l'epochè, che disvela l'ambito immanente dello psichico puro, e l'epochè trascendentale stessa? Poiché il campo aperto da questa psicologia pura ha un privilegio nei riguardi di tutti gli altri campi e la sua generalità li domina tutti. Tutti i vissuti vi appartengono necessariamente e il senso di ogni campo o di ogni oggetto determinato si annuncia attraverso di essa. Anche la dipendenza dello psichico puro nei riguardi della coscienza trascendentale come archi-regione è assolutamente singolare. L'ambito dell'esperienza psicologica pura copre, in effetti, la totalità dell'ambito di ciò che Husserl chiama l'esperienza trascendentale. E tuttavia, malgrado questo perfetto *ricoprimento*, vi dimora una differenza radicale, che non ha nulla in comune con ogni altra differenza; differenza che non distingue nulla in effetti, differenza che non separa alcun esistente, alcun vissuto, alcuna significazione determinata; differenza però che, senza nulla alterare, cambia tutti i segni e nella quale solamente si mantiene la possibilità di un problema trascendentale. Cioè della libertà stessa. Differenza fondamentale, dunque, senza della quale nessun'altra differenza al mondo avrebbe senso né possibilità di apparire *come tale*. Senza la possibilità e senza il riconoscimento di una tale *duplicazione* (*Verdoppelung*), il cui rigore non tollera alcuna duplicità, senza questa invisibile distanza tesa fra i due atti di epochè, la fenomenologia trascendentale sarebbe distrutta nella sua radice. La difficoltà viene dal fatto che questa duplicazione del senso non deve corrispondere ad alcuna duplicità ontologica. Chiariamo brevemente: il mio *Io* trascendentale è radicalmente differente, precisa Husserl, dal mio *Io* naturale ed umano⁷; e tuttavia non se ne distingue in nulla, in

nulla che possa venire determinato nel senso naturale della distinzione. *Io* (trascendentale) non è un altro. Soprattutto non è il fantasma metafisico o formale del me empirico. Ciò spingerebbe a denunciare l'immagine teoretica e la metafora dell'*Io* spettatore assoluto del suo me psichico, tutto questo linguaggio analogico di cui si deve talvolta servirsi per annunciare la riduzione trascendentale e per descrivere questo oggetto insolito che è il me psichico di fronte all'ego trascendentale assoluto. Nessun linguaggio, in verità, non può misurarsi con questa operazione per la quale l'ego trascendentale costituisce ed oppone a sé il suo me mondano, cioè la sua anima, riflettendosi lui stesso, in una *verweltlichende Selbstapperzeption*⁸. L'anima pura è questa strana oggettivazione di sé (*Selbstobjektivierung*) della monade attraverso ed in se stessa⁹. Anche l'Anima procede dall'Uno (ego Monadico) e può convertirsi liberamente verso di lui in una Riduzione. Tutte queste difficoltà si incentrano nel concetto enigmatico di « parallelismo ». Husserl evoca¹⁰ la sorprendente, la mirabile « parallelità » ed anche, « se così si può dire, il ricoprimento » della psicologia fenomenologica e della fenomenologia trascendentale, « tutte e due comprese come discipline eidetiche ». « L'una abita l'altra, se così si può dire, implicitamente ». Questo *nulla* che distingue dei paralleli, questo nulla senza il quale giustamente nessuna esplicitazione, cioè nessun linguaggio potrebbe estendersi liberamente nella verità senza essere deformato da qualche milieu reale, questo nulla senza il quale nessun problema trascendentale, cioè filosofico, potrebbe ricevere il suo respiro, questo nulla sorge, se così si può dire, quando la *totalità* del mondo è neutralizzata

nella sua esistenza e ridotta al suo fenomeno. *Questa operazione è quella della riduzione trascendentale, essa non può essere in nessun caso quella della riduzione psico-fenomenologica.* L'eidetica pura del vissuto psichico non concerne senza dubbio alcuna esistenza determinata, alcuna fattualità empirica; essa non fa appello ad alcun significato trascendente alla coscienza. Ma le essenze che essa fissa, presuppongono *intrinsecamente* l'esistenza del mondo sotto l'aspetto di questa regione mondana chiamata *psyché*. È d'altronde notevole che questo parallelismo costituisca più che liberare l'aura trascendentale: esso rende ancora più misterioso (ed è l'unico capace di fare ciò) il senso dello *psichico* e della *vita psichica*, cioè di una *mondanità* capace di portare o di nutrire per così dire la *trascendentalità*, di uguagliarvi l'estensione del suo ambito senza tuttavia confondersi con essa in una qualche *adeguazione* totale. Concludere da questo *parallelismo* ad una *adeguazione*, è la più seducente, la più sottile, ma anche la più ottenebrante delle confusioni: lo *psicologismo trascendentale*. È contro di esso che bisogna mantenere la distanza precaria e minacciata tra i paralleli ed è contro di lui che bisogna interrogarci senza posa. Ora, dal momento che la coscienza trascendentale non è compromessa nel suo senso dall'ipotesi di una distruzione del mondo (Ideen I, par. 49), « è certo che si può pensare una coscienza senza corpo e, per quanto paradossale ciò possa sembrare, senza anima (*seelenloses*) ». E tuttavia la coscienza trascendentale *non è nulla di più o altro* che la coscienza psicologica. Lo psicologismo trascendentale misconosce questo: che se il mondo ha bisogno di un *supplemento d'anima*, l'anima, che è nel mondo, ha bisogno

di questo *nulla supplementare* che è il trascendentale e senza del quale nessun mondo potrebbe apparire. Ma si deve all'opposto, se si presta attenzione al rinnovamento husserliano della nozione di « trascendentale », guardarsi dal conferire qualche realtà a questa distanza, di sostanzializzare questa inconsistenza o di farne, foss'anche per semplice analogia, qualche cosa o qualche momento del mondo. Ciò sarebbe gelare la luce nel suo sorgere. Se il linguaggio non sfugge mai all'analogia, se è anche analogia da parte a parte, esso deve, giunto a questo punto, a questo vertice, assumere liberamente la sua propria distruzione e lanciare le metafore contro le metafore; ciò è obbedire al più tradizionale degli imperativi, che ha ricevuto la sua forma più espressa, ma non più originale nelle *Enneadi* e non ha mai cessato di essere fedelmente trasmesso fino all'*Introduzione alla Metafisica* (soprattutto di Bergson). È al prezzo di questa guerra del linguaggio contro lui-stesso che saranno pensati il senso e il problema della sua origine. È chiaro vedere che questa guerra non è una guerra fra le tante. Polemica per la possibilità del senso e del mondo, essa ha il suo luogo in questa *differenza* di cui noi abbiamo visto ch'essa non può abitare il mondo, ma solamente il linguaggio, nella sua inquietudine trascendentale. In verità, lungi dall'abitarlo solamente, essa ne è anche l'origine e la dimora. Il linguaggio ospita la differenza che ospita il linguaggio.

Più tardi nel suo *Nachwort zu meinen Ideen...* (1930) e nelle *Meditazioni cartesiane* (par. 14 e 57), Husserl evoccherà di nuovo, brevemente, questo « parallelismo esatto » fra la « psicologia pura della coscienza » e la « fenomenologia trascendentale della coscienza ». E, si dirà allora, per

rifiutare lo psicologismo trascendentale che « rende impossibile una filosofia autentica » (*Ibidem*, par. 14), dobbiamo ad ogni costo praticare la *Nuancierung* (*Nachwort...*, p. 557) che distingue dei paralleli di cui l'uno è nel mondo e l'altro fuori del mondo, senza essere in un altro mondo, cioè senza cessare di essere, come *ogni parallelo, presso, vicinissimo all'altro*. Dobbiamo ad ogni costo accogliere e proteggere nel nostro discorso queste « sfumature apparentemente futili », frivole, sottili (*geringfügigen*), che « determinano in modo decisivo le vie e le deviazioni (*Weg und Abwege*) della filosofia » (*Meditazioni Cartesiane*, par. 14). Il nostro discorso deve porre al sicuro queste sfumature in se stesso e ad un tempo, attraverso ciò confermare in esse la sua possibilità ed il suo rigore. Ma la strana unità di questi due paralleli, ciò che li mette in relazione gli uni agli altri, non si lascia separare da essi, dividendosi in se stessa salda finalmente il trascendentale al suo altro, questo è la *vita*. Ci si rende conto in effetti molto rapidamente che l'unico nocciolo del concetto di *psychè* è la vita come rapporto a sé, che si faccia o no nella forma della coscienza. Il « vivere » è dunque il nome di ciò che precede la riduzione e sfugge finalmente a tutte le divisioni che quest'ultima fa apparire. Ma perchè è lui stesso la sua propria divisione e la sua propria opposizione al suo altro. Determinando così il « vivere », noi abbiamo appena nominato la sorgente d'insicurezza del discorso, il punto dove precisamente non è più possibile *consolidare nella sfumatura la sua possibilità ed il suo rigore*. Questo concetto di *vita* è allora ripreso con una istanza che non è più quella della ingenuità pre-trascendentale, nel linguaggio della vita corrente o della scienza biologica. Ma que-

sto concetto ultra-trascendentale della vita, se permette di pensare la vita (nel senso corrente o nel senso della biologia) e se non è mai stato iscritto nella lingua, richiama forse un *altro nome*.

Ci si stupirà meno davanti allo sforzo tenace, obliquo e laborioso della fenomenologia per conservare la parola, per affermare un legame essenziale tra il *logos* e la *phonè*, il privilegio della coscienza (su cui Husserl non si è in fondo mai domandato « *ciò che è* », malgrado la meditazione mirabile, interminabile e, sotto molti aspetti, rivoluzionaria che vi ha consacrato) non essendo che la possibilità della viva voce. La coscienza di sé non manifestandosi che nel suo rapporto ad un oggetto, di cui essa possa mantenere e ripetere la presenza, essa non è mai perfettamente estranea o anteriore alla possibilità del linguaggio. Husserl ha senza dubbio voluto mantenere, noi lo vedremo, un piano originariamente silenzioso « pre-espressivo », del vissuto. Ma appartenendo la possibilità di costituire degli oggetti ideali all'essenza della coscienza, ed essendo tali oggetti ideali dei prodotti storici che si manifestano soltanto grazie a degli atti di creazione o di pensiero, l'elemento della coscienza e l'elemento del linguaggio saranno sempre più difficili da distinguere. Ora la loro indiscernibilità non introdurrà forse la non-presenza e la differenza (la mediazione, il segno, il rinvio, ecc.) nel cuore della presenza a sé? Questa difficoltà rimanda ad una risposta. Questa risposta si chiama la voce. L'enigma della voce è profondo e ricco di tutto ciò cui sembra qui rispondere. Che la voce simuli la conservazione della presenza e che la storia del linguaggio parlato sia l'archivio di questa simulazione, ciò ci impedisce fin d'ora di

considerare, la « difficoltà » alla quale risponde la voce, nella fenomenologia husserliana, come una difficoltà di sistema o una contraddizione che le sarebbe propria. Ciò ci impedisce anche di descrivere questa simulazione, di cui la struttura è infinitamente complessa, come un'illusione, un fantasma, o un'allucinazione. Questi ultimi concetti rinviano invece alla simulazione del linguaggio come alla loro comune radice.

Resta il fatto che questa « difficoltà » struttura tutto il discorso husserliano e che noi dobbiamo riconoscerne il processo. Il privilegio necessario della *phonè*, che è implicato da tutta la storia della metafisica, Husserl lo radicalizzerà, sfruttandone tutte le risorse con la più grande raffinatezza critica. Poiché non è alla sostanza sonora o alla voce fisica, al corpo della voce nel mondo che egli riconoscerà un'affinità d'origine con il *logos* in generale, ma alla voce fenomenologica, alla voce nella sua carne trascendentale, al soffio, all'animazione intenzionale che trasforma il corpo della parola in carne, che fa del *Körper* un *Leib*, un *geistige Leiblichkeit*. La voce fenomenologica sarebbe questa carne spirituale che continua a parlare e ad essere presente a sé — *ad intendersi* — nell'assenza del mondo. Ben inteso ciò che viene accordato alla voce è accordato al linguaggio di *parole*, ad un linguaggio costituito di unità — che hanno potuto essere credute irriducibili, indecomponibili — saldando il concetto « significato » al « complesso fonico » significante. Malgrado la vigilanza della descrizione, un trattamento forse ingenuo del concetto di « parola » ha senza dubbio lasciata irrisolta nella fenomenologia la tensione dei suoi due motivi

maggiori: la purezza del formalismo e la radicalità dell'intuizionismo.

Che il privilegio della presenza come coscienza possa *stabilirsi* — cioè costituirsi storicamente come anche dimostrarsi — soltanto attraverso l'eccellenza della voce, questa è un'evidenza che nella fenomenologia non è stata mai messa in primo piano. In un modo che non è né semplicemente operativo né direttamente tematico, in un luogo che non è né centrale né laterale, la necessità di questa evidenza sembra essersi assicurata, sul tutto della fenomenologia, una specie di « presa ». La natura di questa « presa » si lascia malamente pensare nei concetti abitualmente consacrati alla filosofia dalla storia della filosofia. Ma la nostra proposta non consiste qui nel meditare direttamente la forma di questa « presa ». Solamente dimostrarla all'opera già — e potentemente — all'inizio della prima delle *Logische Untersuchungen*.

note all'introduzione

¹ *Logique formelle et logique transcendente*, tr. fr. Suzanne Bachelard P.U.F., Parigi 1957, p. 137.

² Ci si riferisce all'annesso (pagg. 365-386) al paragrafo della *Krisis...* consacrato alla « Geometria pura » (II^a parte, par. 9^a, pagg. 21-25) (vol. VI^a di Husserliana, M. Myhoff, Le Haye, 1954). Il manoscritto di Husserl, del 1936, non porta alcun titolo. J. Derrida ha tradotto tale annesso nel 1962, sotto il titolo « L'origine de la géométrie », facendolo precedere da una lunga introduzione (J. Derrida, « *L'origine de la géométrie* » de Husserl, Paris, P.U.F., 1962).

³ Eccetto qualche indispensabile apertura o anticipazione, il presente saggio analizza la dottrina della significazione quale si costituisce nella prima delle *Logische Untersuchungen*. Per meglio seguirne l'itinerario difficile e tortuoso, ci siamo generalmente astenuti da paragoni, accostamenti o opposizioni che, qua e là, sembravano imporsi, fra la fenomenologia husserliana e altre teorie, classiche o moderne, della

significazione. Ogni volta che ci spingiamo al di là del testo delle *Logische Untersuchungen*, è per indicare il principio di un'interpretazione generale del pensiero di Husserl, e per abbozzare quella lettura sistematica che noi speriamo tentare un giorno.

⁴ *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique*, in EHOXEX Athènes, febr. 1966.

⁵ Nella lingua francese *re-présentation* esprime meglio che in italiano la duplicazione della presenza che tale termine originariamente indica. La rappresentazione è una ri-presentazione. (N.d.T.)

⁶ Trad. Fr. H. Elie, L. Kelkel, R. Schärer, P.U.F., Parigi '59, 2ª parte, p. 136. Ogni volta che citeremo questa traduzione, la segnaleremo con la sigla «tr. fr.». Abbiamo sostituito in questa traduzione il termine «significato» con *Bedeutungen*.

⁷ *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester, 1925, Husserliana IX, p. 342.

⁸ *Meditazioni cartesiane*, par. 45.

⁹ *Ib.*, par. 57.

¹⁰ *Phänomenologische Psychologie*, p. 343.

capitolo I

IL SEGNO E I SEGNI

Husserl comincia con il denunciare una confusione: la parola «segno» (*Zeichen*) ricopre, sempre nel linguaggio ordinario e talvolta nel linguaggio filosofico, due concetti eterogenei: quello di *espressione* (*Ausdruck*), che si considera spesso a torto un sinonimo di segno in generale, e quello di *indice* (*Anzeichen*). Ora, secondo Husserl vi sono dei segni che non esprimono nulla perché non trasportano — dobbiamo ancora dirlo in tedesco — nulla che si possa chiamare *Bedeutung* o *Sinn*. Questo è l'indice. Certo, l'indice è un segno, come l'espressione. Ma, a differenza di questa, esso è, in quanto indice, privo di *Bedeutung* o di *Sinn*: *bedeutungslos*, *sinnlos*. Non è tuttavia un segno senza significazione. Non vi possono essere per essenza dei segni senza significazione, dei significanti senza significato. È per questo motivo che la traduzione tradizionale di *Bedeutung* con significazione, per quanto sia consacrata e quasi inevitabile, rischia di confondere tutto il testo di Husserl e di renderlo inintelligibile nella sua intenzione assiale, di rendere di conseguenza inintelligibile tutto ciò che dipenderà da queste

prime « distinzioni essenziali ». Si può con Husserl dire in tedesco, senza assurdità, che un segno (*Zeichen*) è privato di *Bedeutung* (è *Bedeutungslos*, non è *Bedeutsam*), non si può dire in francese, senza contraddizione, che un segno è privato di significazione. Si può parlare in tedesco dell'espressione (*Ausdruck*) come *bedeutsame Zeichen*, cosa che fa Husserl; non si può senza ridondanza tradurre *bedeutsame Zeichen* con *segno significante*, cosa che lascia immaginare, contro l'evidenza e contro l'intenzione di Husserl che vi potrebbero essere segni non significanti. Pur sospettando così le traduzioni francesi consacrate, dobbiamo tuttavia riconoscere che sarà sempre difficile sostituirle. Perciò i nostri rilievi non sono niente meno che delle critiche all'indirizzo delle traduzioni esistenti e preziose. Noi cercheremo tuttavia di proporre delle soluzioni che si terranno a metà strada tra il commentario e la traduzione. Quindi esse non varranno che nel limite dei testi husserliani. Nella maggioranza dei casi, davanti ad una difficoltà, con un procedimento il cui valore è talvolta contestabile, noi conserveremo la parola tedesca tentando di chiarirla attraverso l'analisi. Si confermerà così molto rapidamente che per Husserl, l'espressività dell'espressione — che suppone sempre l'idealità di una *Bedeutung* — ha un legame irriducibile con la possibilità del discorso parlato (*Rede*). L'espressione è un segno puramente linguistico ed è ciò precisamente che la distingue in prima analisi dall'indice. Per quanto il discorso parlato sia una struttura estremamente complessa, e comporti sempre, infatti un piano indicativo che, lo vedremo, solo con grandissima fatica si potrà contenere nei suoi limiti, Husserl riserva ad esso l'esclusività del diritto all'espressione. E dunque della lo-

gicità pura. Si potrebbe dunque, senza forzare l'intenzione di Husserl, forse definire, se non tradurre, *bedeuten* con *voler-dire*, ad un tempo nel senso in cui un soggetto parlante, « esprimendosi », come dice Husserl, « su qualche cosa », *vuol dire*, ed in cui un'espressione *vuol dire* ¹; ed essere assicurati che la *Bedeutung* è sempre ciò che qualcuno o un discorso *vogliono dire*: sempre un senso di discorso, un contenuto discorsivo.

Si sa che, a differenza di Frege, Husserl non distingue, nelle *Untersuchungen*, fra *Sinn* e *Bedeutung*: « Inoltre, per noi, *Bedeutung* vuol dire la stessa cosa che *Sinn* (gilt als *gleichbedeutend* mit *Sinn*). Da un lato, è molto comodo, precisamente nel caso di questo concetto, disporre di termini paralleli, utilizzabili alternativamente; e soprattutto nelle ricerche di questo tipo in cui si deve appunto penetrare il senso del termine *Bedeutung*. Ma c'è altro che bisogna prendere in considerazione ancora più a lungo: l'abitudine solidamente radicata di utilizzare le due parole come volenti dire la medesima cosa. In queste condizioni, non sembra essere senza rischio il distinguere fra loro due *Bedeutungen*, e (come ha proposto Frege), di utilizzare l'una per la *Bedeutung* nel nostro senso e l'altra per gli oggetti espressi » (par. 15). In *Ideen I*, la dissociazione che interviene fra le due nozioni non ha affatto la medesima funzione che in Frege, ed essa conferma la nostra lettura: *Bedeutung* è riservata al contenuto di senso ideale dell'espressione verbale, del discorso parlato, allorché il senso (*Sinn*) copre tutta la sfera noematica fino al suo piano non-espressivo: « Noi adottiamo per punto di partenza la distinzione ben nota fra il volto sensibile e per così dire carnale dell'espressione, ed il suo volto non sen-

sibile, "spirituale". Non dobbiamo impegnarci in una discussione molto serrata intorno alla prima, né sul modo in cui i due volti si uniscono. È chiaro che in questo modo noi abbiamo indicato i titoli di problemi fenomenologici che non sono senza importanza. Noi consideriamo esclusivamente il « voler dire » (*bedeuten*) e la "*Bedeutung*". All'origine, queste parole non si rapportano che alla sfera linguistica (*sprachliche Sphäre*), a quella dell' "esprimere" (*des Ausdrückens*). Ma è quasi impossibile evitare, ed è nel medesimo tempo un passo importante nell'ordine della conoscenza, di allargare la *Bedeutung* di queste parole e di far loro subire una modificazione conveniente che permette loro di essere applicate in un certo modo a tutta la sfera noetico-noematica: dunque a tutti gli atti, siano o no intrecciati (*verflochten*) con degli atti di espressione. Così abbiamo continuamente parlato, nel caso di tutti i vissuti intenzionali, di "senso" (*Sinn*), parola che tuttavia è generalmente equivalente a *Bedeutung*. Per la preoccupazione di essere precisi, noi riserviamo di preferenza il termine di *Bedeutung* per l'antica nozione, in particolare nella forma complessa di "*Bedeutung logica*" o "*espressiva*". Quanto al termine "senso" noi continuiamo ad usarlo nella sua più larga estensione ». E dopo aver, in un passaggio sul quale noi dovremo tornare, affermato che esiste, soprattutto nella percezione, un piano pre-espressivo del vissuto o del senso, poi che questo piano di senso può sempre ricevere espressione e *Bedeutung*, Husserl pone che « la *Bedeutung logica* è una espressione » (*Ideen I*, par. 124). La differenza fra l'indice e l'espressione appare molto presto, nel corso della descrizione, come una differenza più

funzionale che sostanziale. L'indice e l'espressione sono delle funzioni o delle relazioni significanti, non dei termini. Un solo e medesimo fenomeno può essere appreso come espressione o come indice, come segno discorsivo o non discorsivo. Ciò dipende dal vissuto intenzionale che l'anima. Il carattere funzionale della descrizione dà subito la misura della difficoltà e ci fa accedere al suo centro. Due funzioni possono intrecciarsi, incatenarsi nella stessa concatenazione di segni, nella stessa significazione. Husserl parla prima dell'addizione o della giustapposizione di una funzione ad un'altra. « ... i segni nel senso dell'indice (*Anzeichen*) (segni distintivi, note, ecc.) non esprimono nulla, a meno che non compiano oltre alla funzione di indicare (*neben*, presso; Husserl sottolinea) una funzione di *Bedeutung* ». Ma qualche riga più avanti, parlerà di un legame strettissimo, di un concatenamento (*Verflechtung*). Questa parola riapparirà spesso, in momenti decisivi, e ciò non sarà casuale. Già nel primo paragrafo: « Il voler dire (*bedeuten*) — nel discorso comunicativo (*in mitteilender Rede*) — è sempre intrecciata (*verflochten*) in un rapporto con questo esser-indice ».

Noi sappiamo dunque già che, infatti, il segno discorsivo e di conseguenza il voler-dire è sempre incatenato, preso in un sistema indicativo. Preso, cioè contaminato: è la purezza espressiva e logica della *Bedeutung* che Husserl vuol recuperare come possibilità del logos. *Di fatto e sempre (allzeit verflochten ist)* nella misura in cui la *Bedeutung* è presa in un discorso comunicativo. Certo, noi lo vedremo, la comunicazione stessa è per Husserl un piano estrinseco dell'espressione. Ma ogni volta che essa si pro-

duce di fatto, un'espressione comporta un valore di comunicazione, anche se essa non vi si esaurisce o se questo valore le è semplicemente associato.

Bisognerà precisare le modalità di questo intreccio. Ma è fin d'ora evidente che questa necessità fattuale di concatenamento, associando intimamente l'espressione e l'indice, non deve, agli occhi di Husserl, compromettere la possibilità di una rigorosa distinzione d'essenza. Questa possibilità è puramente giuridica e fenomenologica. Tutta l'analisi avanzerà dunque in questo scarto fra il fatto e il diritto, l'esistenza e l'essenza, la realtà e la funzione intenzionale. Saltando molte mediazioni e invertendo l'ordine apparente, noi saremmo tentati di dire che questo scarto, che definisce lo spazio stesso della fenomenologia, non preesiste al problema del linguaggio, non vi si introduce come all'interno di un ambito o di un problema fra tanti. Esso non si apre, al contrario, che in e attraverso la possibilità del linguaggio. Ed il suo valore giuridico, il diritto ad una distinzione tra il fatto e il diritto intenzionale, dipende completamente dal linguaggio e, in esso, dalla validità di una distinzione radicale fra l'indice e l'espressione. Proseguiamo nella nostra lettura. Ogni espressione sarebbe dunque presa, come malgrado se stessa, in un processo indicativo. Ma il contrario, riconosce Husserl, non è vero. Si potrebbe dunque essere tentati di fare del segno espressivo una specie del genere « indice ». In questo caso, si potrebbe finire col dire della parola, qualsiasi dignità od originalità si voglia ad essa accordare, che non è che una forma di gesto. Nel suo centro essenziale e non soltanto attraverso ciò che Husserl considera come suoi accidenti il suo aspetto fisico, la sua funzione di comunicazione, es-

sa appartiene, senza oltrepassarlo, al sistema generale della significazione. Quest'ultimo si confonderebbe col sistema dell'indicazione.

È precisamente ciò che contesta Husserl. Per farlo, egli deve dunque dimostrare che l'espressione non è una specie dell'indicazione anche se tutte le espressioni sono mescolate ad indicazioni, mentre non vale l'inverso. « Se ci limitiamo innanzitutto, come abbiamo l'abitudine di fare involontariamente quando si tratta di esprimersi, alle espressioni che funzionano nel colloquio vivente, il concetto di indice appare allora, paragonato a quello d'espressione, come il concetto la cui estensione è la più larga. Dal punto di vista del contenuto, esso non è tuttavia affatto il genere. Il *voler dire* (bedeuten) non è una specie dell'esser-segno (Zeichensein) nel senso dell'indicazione (Anzeige). Se la sua estensione è più ristretta, è soltanto perchè il voler-dire (bedeuten) è sempre — nel discorso comunicativo — incatenato (*verflochten*) in un rapporto con questo esser-indice (Anzeichensein), e che questo al contrario fonda un concetto più esteso poichè può, precisamente, presentarsi anche fuori da questa concatenazione (par. 1) ».

Per dimostrare la rottura del rapporto genere/specie, bisogna dunque ritrovare, se ve ne è una, una situazione fenomenologica nella quale l'espressione non sia più ostacolata da questa concatenazione, non sia più intrecciata con l'indice. Dal momento che questa contaminazione si produce sempre nel colloquio reale (ad un tempo perchè l'espressione ci indica un contenuto mai del tutto sottratto all'intuizione, cioè il vissuto altrui, e perchè il contenuto ideale della *Bedeutung* e l'aspetto spirituale dell'espres-

sione si uniscono all'aspetto sensibile), è in un linguaggio senza comunicazione, in un monologo, nella voce del tutto bassa della « vita solitaria dell'anima » (*im einsamen Seelenleben*) che bisogna cercare la purezza non compromessa dell'espressione. Per uno strano paradosso, il voler-dire non isolerebbe la purezza concentrata della sua *espressività*, se non nel momento in cui venisse sospeso il rapporto ad un certo *fuori*. Ad un certo fuori solamente, perché questa riduzione non cancellerà, ma al contrario rivelerà nella pura espressività, un rapporto all'oggetto, la posizione di una idealità oggettiva, che si pone di fronte all'intenzione del voler-dire, alla *Bedeutungsintention*. Ciò che abbiamo appena chiamato paradosso non è in verità che il progetto fenomenologico nella sua essenza. Al di là dall'opposizione dell'« idealismo » o del « realismo », del « soggettivismo » e dell'« oggettivismo », ecc., l'idealismo trascendentale fenomenologico risponde alla necessità di descrivere l'oggettività dell'oggetto (*Gegenstand*) e la presenza del presente (*Gegenwart*) — e l'oggettività nella presenza — a partire da una « interiorità », o piuttosto da una prossimità a sé, da un *proprio* (*Eigenheit*) che non è un semplice *dentro*, ma l'intima possibilità del rapporto ad un *là* e ad un *fuori* in generale. Perciò l'essenza della coscienza intenzionale si rivelerà (per esempio in *Ideen I*, par. 49) solo nella riduzione della totalità del mondo esistente in generale.

Questo tentativo è già schizzato nella prima delle *Untersuchungen* a proposito dell'espressione e del voler-dire come rapporto all'oggetto. « Ma le espressioni » sviluppano anche la loro funzione di voler-dire (*Bedeutungsintention*) nella *vita solitaria dell'anima* dove esse non funzionano più

come *indici*. In verità, i due concetti di segno non si rapportano dunque assolutamente l'uno all'altro come dei concetti più estesi o più ristretti (par. 1) ».

Prima di aprire il campo di questa vita solitaria dell'anima per riaffermare l'espressività, bisogna dunque determinare e ridurre l'ambito dell'indicazione. È da questo che comincia Husserl. Ma prima di seguirlo in questa analisi, facciamo una pausa.

Il movimento che abbiamo or ora commentato si offre in effetti a due possibili letture.

Da una parte, Husserl sembra reprimere, con una premura dogmatica, un problema sulla *struttura del segno in generale*. Proponendo subito una dissociazione radicale tra due tipi *eterogenei* di segno, fra indice ed espressione, non si domanda cos'è il segno *in generale*. Il concetto di segno in generale, che egli è costretto ad utilizzare all'inizio, al quale bisogna pure riconoscere un punto focale di senso non può ricevere la sua unità che da una essenza; non può regolarsi che su di essa. E questa deve essere riconosciuta in una struttura essenziale dell'esperienza e nella familiarità di un orizzonte. Per capire la parola « segno » all'inizio della problematica, dobbiamo avere già un rapporto di precomprensione con l'essenza, con la funzione o la struttura essenziale del segno in generale. E soltanto in seguito che potremo eventualmente distinguere fra il segno come indice e il segno come espressione, anche se questi due tipi di segno non si ordinano secondo dei rapporti di genere e di specie. Secondo una distinzione essa stessa husserliana (Cfr. par. 13), si può dire che la categoria di segno in generale non è un genere, ma una forma.

Che cosa è dunque un segno in generale? Non abbiamo

l'ambizione di rispondere a questa domanda, per vari tipi di motivi. Noi vogliamo soltanto suggerire in che senso Husserl può sembrare eluderla. « Ogni segno è segno di qualche cosa... », per qualche cosa (*für etwas*), tali sono le prime parole di Husserl che introduce allora immediatamente la dissociazione: « ...ma ogni segno non ha una "Bedeutung", un "senso" (*Sinn*) che sia "espresso" con il segno ». Ciò suppone che noi sappiamo implicitamente ciò che « essere-per » vuol dire nel senso di « essere-al-posto-di »; noi dobbiamo comprendere familiarmente questa struttura di sostituzione o di rinvio perché in essa divenga poi intellegibile, forse dimostrata, l'eterogeneità tra il rinvio indicativo ed il rinvio espressivo; ed anche perché l'evidenza dei loro rapporti ci sia accessibile, foss'anche nel senso in cui l'intende Husserl. Un poco più avanti, in effetti (par. 8), Husserl dimostrerà che il rinvio espressivo (*Hinzulenken*, *Hinzeigen*) non è il rinvio indicativo (*Anzeigen*). Ma sul senso di *Zeigen in generale* che, additando così l'invisibile, può poi modificarsi in *Hinzeigen* o in *Anzeigen*, nessuna domanda originale viene posta. Tuttavia, si può già indovinare — e forse lo verificheremo più avanti — che questo « *Zeigen* » è il luogo dove si annuncia la radice e la necessità di ogni « concatenazione » tra indice ed espressione. Luogo in cui tutte le opposizioni e le differenze che segneranno ormai l'analisi husserliana (e che saranno tutte informate dai concetti della metafisica tradizionale), non si sono ancora delineate. Ma Husserl, scegliendo per tema la logicità della significazione, credendo di poter già isolare l'*a priori logico* della grammatica pura nell'*a priori* generale della grammatica, si im-

pegna risolutamente in una delle modificazioni della struttura generale dello *Zeigen*: *Hinzeigen* e non *Anzeigen*. Questa assenza di domanda sul punto di partenza e sulla precomprensione di un concetto operativo traduce necessariamente un dogmatismo? Non si può interpretarla d'altra parte come vigilanza critica?

Non si tratta precisamente di rifiutare o di cancellare la precomprensione come punto di partenza apparente, anzi come pregiudizio o presunzione? Con quale diritto presumere l'unità d'essenza di qualche cosa come il segno? E se Husserl voleva smembrare l'unità del segno, distruggerne l'apparenza, ridurla ad una verbalità senza concetto? E se non vi fosse *un* concetto di segno e *dei* tipi di segni, ma due concetti irriducibili, ai quali si è abusivamente attaccato un solo termine? Husserl parla precisamente, all'inizio del secondo paragrafo, dei « due concetti legati alla parola "segno" ». Rimproverandogli di non cominciare con l'interrogarsi sull'esser-segno del segno in generale, non facciamo forse credito avventatamente all'unità di una parola?

Più gravemente: domandando « che cosa è il segno in generale? », si sottomette il problema del segno ad un'intenzione ontologica, si pretende assegnare alla significazione un posto, fondamentale o regionale, in un'ontologia. Un procedimento siffatto sarebbe classico. Si sottometterebbe il segno alla verità, il linguaggio all'essere, la parola al pensiero e la scrittura alla parola. Dire che può esserci una verità del segno in generale, non è forse supporre che il segno non sia la possibilità della verità, non la costituisca, ma si contenti di significarla? di riprodurla, di incarnarla, di iscrivere in modo derivato o di rinviare ad essa?

Poiché se il segno precedesse in qualche modo ciò che si chiama la verità o l'essenza, non avrebbe alcun senso parlare della verità o dell'essenza del segno. Non si può pensare — e Husserl probabilmente lo ha fatto — che il segno, se per esempio lo si considera come struttura di un movimento intenzionale, non cada sotto la categoria di cosa in generale (*Sache*), non sia un « ente » sull'essere del quale si verrebbe a porre una domanda? Il segno non è forse altra cosa che l'ente, non è forse la sola « cosa » che, non essendo una cosa, non cade sotto la domanda « che cosa è »? Ma al contrario la produce all'occorrenza? Produce così la « filosofia », come dominio del *ti esti*?

Affermando che « la *Bedeutung* logica è un'espressione », che non vi è verità teorica fuori da un enunciato², impegnandosi risolutamente in una domanda sull'espressione linguistica come possibilità della verità, non presupponendo l'unità d'essenza del segno, Husserl potrebbe sembrare capovolgere il senso del procedimento tradizionale e rispettare nell'attività della significazione ciò che, non avendo in sé alcuna verità, condiziona il movimento ed il concetto della verità. E infatti, lungo un itinerario che si conclude con l'*Origine della geometria*, Husserl accorderà un'attenzione crescente a ciò che, consegnando l'oggettività ideale nella significazione, nel linguaggio e nell'iscrizione, produce la verità o l'idealità piuttosto che registrarla.

Ma quest'ultimo movimento non è semplice. Sta qui il nostro problema e dovremo ritornarvi. Il destino storico della fenomenologia sembra in ogni caso compreso tra questi due motivi: da un lato la fenomenologia è la riduzione dell'ontologia ingenua, il ritorno ad una costituzione

attiva del senso e del valore, all'attività di una *vita* che produce la verità ed il valore in generale attraverso i suoi segni. Ma nel medesimo tempo, senza giustapporsi semplicemente a questo movimento³, un'altra necessità conferma anche la metafisica classica della presenza e segna l'appartenenza della fenomenologia all'ontologia classica. È a questa appartenenza che abbiamo scelto di interessarci.

note al capitolo I

- ¹ *To mean, meaning*, sono, per *bedeuten, Bedeutung*, felici equivalenti di cui noi non disponiamo in francese.
- ² Affermazione molto frequente, dopo le *Logische Untersuchungen*. (Cfr. per esempio Introduzione, par. 2) fino all'*Origine della geometria*.
- ³ Movimento di cui si può interpretare diversamente il rapporto con la metafisica o con l'ontologia classica. Critica che avrebbe delle affinità determinate, limitate ma certe, con quella di Nietzsche o quella di Bergson. Essa appartiene in ogni caso all'unità di una configurazione storica. Ciò che, nella configurazione storica di questi capovolgimenti, fa continuare la metafisica, è uno dei temi più costanti della meditazione di Heidegger. Perciò, su questi problemi (punto di partenza nella pre-comprensione del senso di una parola, privilegio della domanda « che cos'è », rapporti fra linguaggio ed essere o verità; appartenenza all'ontologia classica, ecc.), è soltanto per una lettura superficiale dei testi di Heidegger che si potrebbe concludere che questi ultimi cadono sotto il colpo di tali obiezioni. Noi pensiamo, al contrario, senza poter qui dilungarci, che non vi si era mai sfuggiti meglio, prima di loro. Ciò non vuol dire, beninteso che vi si sfugga spesso dopo di loro.

capitolo II

LA RIDUZIONE DELL'INDICE

L'appartenenza metafisica si rivela senza dubbio nel tema al quale ora ritorniamo: l'esteriorità dell'indice alla espressione. Husserl consacra soltanto tre paragrafi all'« *essenza dell'indicazione* » e, nel medesimo capitolo, undici paragrafi all'*espressione*. Dato che si tratta, secondo un proposito logico ed epistemologico, di definire l'originalità dell'espressione come « voler-dire » e come rapporto all'oggetto ideale, la trattazione dell'indicazione deve essere breve, preliminare e « riduttrice ». Bisogna scartare, astrarre « ridurre » l'indicazione come fenomeno estrinseco ed empirico, anche se di fatto una stretta relazione lo unisce all'espressione, lo intreccia empiricamente con essa. Ma una tale riduzione è difficile. Solo apparentemente essa è compiuta alla fine del terzo paragrafo.

Delle aderenze indicative, talvolta di un altro tipo, non cesseranno di riapparire più avanti e la loro cancellazione sarà un compito infinito. Tutta l'impresa di Husserl — e molto al di là delle *Untersuchungen* — sarebbe minacciata se la *Verflechtung*, accoppiando l'indice all'espressione fosse assolutamente irriducibile, inestricabile nel suo prin-

cipio, se l'indicazione non si aggiungesse all'espressione come un'aderenza più o meno tenace, ma abitatesse l'intimità essenziale del suo movimento.

Che cos'è un segno indicativo? Innanzitutto esso può essere *naturale* (i canali di Marte *indicano* la possibile presenza di esseri intelligenti) come anche *artificiale* (il segno del gesso, la traccia del marchio, tutti gli strumenti di designazione convenzionale)¹. L'opposizione della natura e dell'istituzione non ha qui alcuna pertinenza e non divide l'unità della funzione indicativa. Qual è questa unità? Husserl la descrive come quella di una certa « motivazione » (*Motivierung*): ciò dona il movimento a qualcosa come un « essere pensante » per *passare* attraverso il pensiero di questa o quella cosa. Per il momento, questa definizione deve restare così generale. Tale passaggio può essere di convinzione (*Überzeugung*) o di presunzione (*Vermutung*) e lega sempre una conoscenza *attuale* ad una conoscenza *inattuale*. Nella motivazione considerata a questo grado di generalità, questa conoscenza può riguardare ogni oggetto (*Gegenstand*) o stato di cose (*Sachverhalt*) e non necessariamente degli esistenti empirici, cioè individuali. Per designare la categoria del contenuto (attuale o inattuale), Husserl si serve dunque appositamente di concetti molto generali (*Sein, Bestand*) che possono coprire l'essere o la consistenza, la struttura degli oggetti ideali come anche degli esistenti empirici. *Sein, bestehen, Bestand* — parole frequenti e fondamentali in questo inizio di paragrafo — non si riducono a *Dasein, existieren, Realität* e questa differenza importa molto ad Husserl, lo verificheremo subito.

Husserl definisce così la comunanza più generale di essen-

za che raggruppa tutte le funzioni indicative: « (in questi casi) noi troviamo allora, in nome di questa comunanza, la seguente situazione: degli oggetti o degli *stati-di-cose* qualsiasi della *consistenza* (*Bestand*) dei quali qualcuno ha una conoscenza *attuale* gli indicano (*anzeigen*) la *consistenza di certi altri oggetti o stati-di-cose*, in questo senso, che la *convinzione dell'essere* (*Sein*) *degli uni è vissuta da lui come motivo* (e questo in quanto motivo *non-evidente*) *determinante la condizione o la presunzione dell'essere degli altri* » (par. 2).

Ma questa comunanza d'essenza è ancora così generale che essa copre tutto il campo dell'indicazione ed altre cose ancora. O piuttosto, poiché è proprio un *Anzeigen* che è qui descritto, diciamo che questa comunanza d'essenza deborda l'indicazione in *senso stretto*, che bisognerà ora avvicinare. E vediamo allora perché era importante distinguere tra *Sein* o *Bestand* da una parte, ed *Existenz, Dasein* o *Realität* dall'altra parte: la motivazione generale così definita è quella di un « perché » che può avere sia il senso dell'allusione indicativa (*Hinweis*) che della dimostrazione (*Beweis*) deduttiva, evidente, apodittica. In quest'ultimo caso, il « perché » concatena delle necessità evidenti e ideali, permanenti, persistenti al di là di ogni *hic et nunc* empirici. « Qui si rivela una legalità ideale che si estende al di là dei giudizi concatenati per motivazione *hic et nunc* e che abbraccia come tali, in una generalità metempirica, tutti i giudizi di medesimo contenuto, e più ancora, tutti i giudizi della medesima "forma" (*Form*) ». Le motivazioni concatenando i vissuti, gli *atti* miranti alle idealità necessarie ed evidenti, ideal-oggettive, possono essere dell'ordine dell'indicazione contingente ed empirica, « non-

evidente»; ma le relazioni unendo i *contenuti* degli oggetti ideali, nella dimostrazione evidente, non dipendono dall'indicazione. Tutta l'analisi del terzo paragrafo dimostra: 1) che anche se A indica B con una certezza empirica totale (con la più alta probabilità), tale indicazione non sarà mai una dimostrazione di necessità apodittiche, e, per ritrovare qui lo schema classico, di «verità di ragione», in opposizione a «verità di fatto»; 2) che anche se l'indicazione sembra invece intervenire in una dimostrazione, essa sarà sempre dalla parte delle motivazioni psichiche, degli atti, delle convinzioni, ecc., mai dalla parte del contenuto delle verità incatenate.

Questa indispensabile distinzione tra *Hinweis* e *Beweis*, indicazione e dimostrazione, non pone soltanto un problema di forma analogo a quello che noi apriamo sopra a proposito dello *Zeigen*. Che cos'è la mostrazione (*Weisen*) in generale prima di distribuirsi in indicazione mostrante a dito (*Hinweis*) il non-visto ed in dimostrazione (*Beweis*) che dona a vedere nell'evidenza della prova? Questa distinzione acuisce anche la difficoltà già segnalata del concatenamento ».

Si sa ora in effetti che, nell'ordine della significazione in generale, tutto il vissuto psichico, sotto l'aspetto dei suoi *atti*, anche quando essi mirano a idealità e necessità oggettive, non conosce che dei nessi indicativi. L'indice cade fuori del contenuto dell'oggettività assolutamente ideale, cioè della verità. Qui ancora, questa esteriorità, o piuttosto questo carattere estrinseco dell'indice è inseparabile, nella sua possibilità, dalla possibilità di tutte le future riduzioni, siano esse eidetiche o trascendentali. Avendo la sua « origine » nei fenomeni di associazione², legando

sempre degli esistenti empirici nel mondo, la significazione indicativa coprirà, nel linguaggio, tutto ciò che cade sotto il colpo delle « riduzioni »: la fattualità, l'esistenza mondana, la non-necessità essenziale, la non-evidenza, ecc.. Non si sarebbe già in diritto di dire che tutta la problematica futura della riduzione e tutte le differenze concettuali nelle quali essa si pronuncia (fatto/essenza, trascendentalità/mondanità, e tutte le opposizioni che fanno sistema con essa) si distendono in uno *scarto* fra due tipi di segni? Nello stesso tempo che esso, se non in esso e grazie ad esso? Forse che il concetto di parallelità che definisce i rapporti tra lo psichico puro — che è nel mondo — e il trascendentale puro — che non vi è — e raccoglie così tutto l'enigma della fenomenologia husserliana, non si annuncia qui sotto la forma di un rapporto tra due modi di significazione? E tuttavia Husserl, che non ha mai voluto assimilare esperienza in generale (empirica o trascendentale) e linguaggio, si sforzerà senza posa di contenere la significazione fuori della presenza a sé della vita trascendentale. Il problema che noi abbiamo appena posto ci farebbe passare dal commento all'interpretazione. Se potessimo rispondervi affermativamente, bisognerebbe concludere, contro l'intenzione espressa di Husserl, che la « riduzione », prima ancora di diventare metodo, si confonderebbe con l'atto più spontaneo del discorso parlato, con la semplice pratica della parola, con il potere dell'espressione. Questa conclusione, benché essa debba costituire ai nostri occhi, in un certo senso, la « verità » della fenomenologia, contraddirebbe ad un certo livello l'intenzione espressa di Husserl, per due tipi di motivi. Da una parte, lo richiameremo più avanti, perché Husserl

crede all'esistenza di uno stato pre-espressivo e pre-linguistico del senso, che la riduzione dovrà talora svelare escludendo lo strato del linguaggio. D'altra parte, se non v'è espressione e voler-dire senza discorso, tutto il discorso non è « espressivo ». Per quanto non vi sia nessun possibile discorso senza nucleo espressivo, si potrebbe quasi dire che la totalità del discorso è presa in una trama indicativa.

note al capitolo II

¹ Nella logica dei suoi esempi e della sua analisi, Husserl avrebbe potuto citare la grafia in generale. Per quanto la scrittura sia per lui, senza dubbio, *indicativa* nel suo proprio stato, essa pone un problema temibile che spiega qui probabilmente il prudente silenzio di Husserl. Il fatto è che, supponendo che sia indicativa nel senso che egli dà a questo termine, essa ha uno strano privilegio, che rischia di disorganizzare tutte queste distinzioni essenziali: scrittura fonetica (o meglio: nella parte puramente fonetica della scrittura detta abusivamente e globalmente fonetica), ciò che essa « indicherebbe » sarebbe una « espressione »; scrittura non fonetica, essa si sostituirebbe al discorso espressivo in ciò che l'unisce immediatamente al « voler-dire » (*bedeuten*). Non insistiamo qui su questo problema: esso appartiene all'ultimo orizzonte di questo saggio.

² Cfr. par. 4: « I fatti psichici, nei quali il concetto dell'indice ha la sua "origine", cioè nei quali si può afferrarlo per astrazione, appartengono al gruppo più generale dei fatti che bisogna comprendere sotto il titolo storico di "l'associazione di idee", ecc. E' noto che, rinnovandolo ed utilizzandolo nel campo dell'esperienza trascendentale, Husserl non ha mai smesso di usare questo concetto di « associazione ». Ciò che qui è escluso dall'espressività pura, è l'indicazione e, attraverso di essa, l'associazione nel senso della psicologia empirica. Sono i vissuti psichici empirici che bisogna mettere tra parentesi per riconoscere l'idealità della *Bedeutung* che dirige l'espressione. La distinzione fra indice ed espressione appare dunque innanzitutto nella fase necessariamente e provvisoriamente « oggettivista » della fenomenologia, quando bisogna neutralizzare la soggettività empirica. Conserverà essa tutto il suo valore quando la tematica trascendentale approfondirà l'analisi? E quando si ritornerà alla soggettività costituente?

Questo è il problema. Husserl non l'ha mai aperto in seguito. Egli ha continuato a servirsi delle « distinzioni essenziali » della prima delle *Untersuchungen*. Non ha tuttavia mai ricominciato, ripetuto a loro riguardo quel lavoro di tematizzazione per mezzo del quale tutti i suoi altri concetti sono stati infaticabilmente ripresi, verificati, confermati, ricomparendo senza posa al centro di una descrizione.

capitolo III

IL VOLER - DIRE COME SOLILOQUIO

Supponiamo che l'indicazione sia esclusa. Resta l'espressione. Che cos'è l'espressione? È un segno caricato di *Bedeutung*. Husserl ne intraprende la definizione nel quinto paragrafo: *Ausdrücke als bedeutsame Zeichen*. Le espressioni sono dei segni che « vogliono-dire ».

A) Senza dubbio la *Bedeutung* non sopraggiunge al segno e non lo trasforma in espressione che con la parola, il discorso orale: « Fra i segni *indicativi* noi distinguiamo i segni *volenti-dire*, le *espressioni* ». Ma perché « espressioni » e perché segni « volenti-dire »? Non si può spiegare ciò se non intrecciando nell'unità profonda di una medesima intenzione tutto un fascio di ragioni.

1. L'espressione è esteriorizzazione. Essa imprime in un certo fuori un senso che si trova innanzitutto in un certo dentro.

Abbiamo sopra suggerito che questo fuori e questo dentro erano assolutamente originali: il fuori non è né la natura, né il mondo, né una esteriorità reale rispetto alla coscienza.

za. È il caso qui di precisare. Il *bedeuten* mira a un fuori che è quello di un oggetto ideale. Questo fuori è allora espresso, passa fuori di sé in un altro fuori, che è sempre « nella » coscienza: il discorso espressivo, lo vedremo, non ha bisogno, in quanto tale e nella sua essenza, di essere effettivamente proferito nel mondo. L'espressione come segno che vuol-dire è dunque una doppia uscita fuori di sé del senso (*Sinn*) in sé, nella coscienza, nel con-sé o presso-di-sé, che Husserl comincia a precisare come « vita solitaria dell'anima ». Più tardi, dopo la scoperta della riduzione trascendentale, egli la descriverà come sfera noetico-noematica della coscienza. Se ci riferiamo per anticipazione e per maggior chiarezza ai paragrafi corrispondenti di *Ideen I*, vediamo come lo stato « improduttivo » della espressione « rifletta » in uno specchio (*widerzuspiegeln*) ogni altra intenzionalità quanto alla sua forma ed al suo contenuto. Il rapporto all'oggettività segna dunque una intenzionalità « pre-espressiva » (*vor-ausdrücklich*) mirante a un senso che sarà poi trasformato in *Bedeutung* ed in espressione. Che questa « uscita » ripetuta, riflessa, verso il senso noematico poi verso l'espressione, sia un raddoppiamento improduttivo, questo non è evidente, soprattutto se si considera che per « improduttività » Husserl intende allora « *produttività, azione noematica che si esaurisce nell'esprimere e nella forma, che sopraggiunge nuova con esso, del concettuale* »¹. Dovremo dunque ritornarvi. Vogliamo solamente sottolineare qui ciò che significa « espressione » secondo Husserl: uscita fuori di sé di un atto, poi di un senso che non può allora rimanere in sé che nella voce, e nella voce « fenomenologica ».

2. Nelle *Untersuchungen*, la parola « espressione » si impone già per un'altra ragione. L'espressione è un'esteriorizzazione volontaria, decisa, cosciente da parte a parte, intenzionale. Non v'è espressione senza l'intenzione di un soggetto animante il segno, che gli presta una *Geistigkeit*. Nell'indicazione, l'animazione ha due limiti: il corpo del segno, che non è un soffio, e l'indicato, che è un'esistenza nel mondo. Nell'espressione, l'intenzione è assolutamente espressa perché essa anima una voce che può restare tutta interiore e perché l'espresso è una *Bedeutung*, cioè una idealità che non « esiste » nel mondo.

3. Che non vi sia espressione senza intenzione volontaria, ciò si conferma da un altro punto di vista. In effetti, se l'espressione è sempre abitata, animata da una *bedeuten*, come voler-dire, è perché per Husserl la *Deutung*, diciamo l'interpretazione, la comprensione, l'intelligenza della *Bedeutung* non può mai aver luogo fuori del discorso orale (*Rede*). Solo un tale discorso può offrirsi ad una *Deutung*. Questa non è mai essenzialmente lettura ma ascolto. Ciò che « vuol-dire », *ciò che* il voler-dire vuol dire, la *Bedeutung*, è riservato a ciò che parla e che parla in quanto dice ciò che *vuol* dire: espressamente, esplicitamente e coscientemente. Verifichiamo questa affermazione.

Husserl riconosce che il suo uso della parola « espressione » « costringe » un po' la lingua. Ma la costrizione così esercitata purifica la sua intenzione e ad un tempo rivela un fondo comune di implicazioni metafisiche. « Stabiliamo che ogni discorso (*Rede*) ed ogni parte di discorso (*Redeteil*), come anche ogni segno di natura essenzialmente simile è un'espressione, senza tener conto del fatto che il

discorso sia o no effettivamente pronunciato (*wirklich geredet*), dunque che sia o no indirizzato ad una persona qualunque in una intenzione di comunicazione ». Così, tutto ciò che costituisce l'effettività del pronunciato, l'incarnazione fisica della *Bedeutung*, il corpo della parola, ciò che nella sua idealità appartiene ad una lingua empiricamente determinata, è, se non fuori del discorso, almeno estraneo all'espressività come tale, a questa intenzione pura senza della quale non potrebbe esservi discorso. Tutto lo strato dell'effettualità empirica, cioè la totalità fattuale del discorso, appartiene a questa indicazione di cui noi non abbiamo finito di riconoscere l'estensione. L'effettualità, la totalità degli avvenimenti del discorso è indicativa non solamente perché è nel mondo, abbandonata al mondo, ma anche, correlativamente, perché, in quanto tale, essa mantiene in sé qualche cosa dell'associazione *involuntaria*. Poiché se intenzionalità non ha mai voluto dire semplicemente volontà, sembra tuttavia che nell'ordine dei vissuti d'espressione (supponendo che esso abbia dei limiti) coscienza intenzionale e coscienza volontaria siano sinonimi agli occhi di Husserl. E se si giungesse a pensare — come Husserl ci autorizzerà in *Ideen I* — che ogni vissuto intenzionale può all'inizio essere ripreso in un vissuto d'espressione, si dovrebbe forse concludere che malgrado tutti i temi dell'intenzionalità recettrice o intuitiva e della genesi passiva, il concetto di intenzionalità resta preso nella tradizione di una metafisica volontarista, cioè forse semplicemente nella metafisica. La teologia esplicita che dirige tutta la fenomenologia trascendentale non sarebbe in fondo che un volontarismo trascendentale. Il

senso vuol significarsi, non si esprime che in un voler-dire che non è che un voler-dire-sé della presenza del senso. Ciò spiega che tutto ciò che sfugge alla pura intenzione spirituale, alla pura animazione attraverso il *Geist* che è volontà, tutto ciò è escluso dal *bedeuten* e dunque dall'espressione: per esempio, il gioco della fisionomia, il gesto, la totalità del corpo e della segnalazione mondana, in una parola la totalità del visibile e dello spaziale come tali. Come tali, cioè in quanto non sono lavorati dal *Geist*, dalla volontà, dalla *Geistigkeit* che, nella parola come anche nel corpo umano, trasforma il *Körper* in *Leib* (in carne). L'opposizione del corpo e dell'anima non è soltanto al centro di questa dottrina della significazione, essa è da lei confermata, e, come in fondo è sempre avvenuto per essa nella filosofia, dipende da una interpretazione del linguaggio. La visibilità, la spazialità come tali non potrebbero che perdere la presenza a sé della volontà e dell'animazione spirituale che apre il discorso. *Esse sono letteralmente la morte*. « Invece escludiamo (dall'espressione) il gioco della fisionomia ed i gesti con cui accompagnamo il nostro discorso senza volerlo (*unwillkürlich*) ed in ogni caso senza intenzione di comunicazione, o nei quali, anche senza la cooperazione del discorso, lo stato d'animo di una persona diviene "espressione" intellegibile per il suo ambiente. Tali exteriorizzazioni (*Äusserungen*) non sono affatto delle espressioni nel senso del discorso (*Rede*); a differenza di queste ultime, esse non hanno un'unità fenomenica, nella coscienza di colui che si exteriorizza, con i vissuti exteriorizzati; attraverso di esse un individuo non comunica nulla ad un altro, gli manca nell'esteriorizzazione di questi vissuti l'intenzione di esporre qualche "pen-

siero" in maniera espressa (*in ausdrücklicher Weise*), sia ciò per un altro o per lui stesso, se è solo con se stesso. In breve, delle "espressioni" di questo tipo non hanno, propriamente parlando alcuna *Bedeutung*». Esse non vogliono *dire* nulla perché esse non *vogliono* dire nulla. Nell'ordine della significazione, l'intenzione espressa è un'intenzione di esprimere. L'implicito non appartiene all'essenza del discorso. Ciò che Husserl afferma qui dei gesti e dei giochi di fisionomia varrebbe sicuramente a forziori per il linguaggio precosciente o incosciente.

Che si possa eventualmente «interpretare» il gesto, il gioco della fisionomia, il non-cosciente, l'involontario, l'indicazione in generale, che si possa talvolta riprenderli ed esplicitarli in un commento discorsivo ed espresso, ciò non fa che confermare, agli occhi di Husserl, le distinzioni precedenti. Questa interpretazione (*Deutung*) fa allora *comprendere* un'espressione latente, un voler-dire (*bedeuten*) che non emergeva ancora. I segni non espressivi non vogliono dire (*bedeuten*) che nella misura in cui si può far loro dire ciò che in essi era mormorato, ciò che in essi era voluto in una sorta di farfugliamento. I gesti non vogliono dire che nella misura in cui si può ascoltarli, interpretarli (*deuten*). Finché si identifica *Sinn* e *Bedeutung*, tutto ciò che resiste alla *Deutung* non ha alcun senso e non è linguaggio in senso stretto. L'essenza del linguaggio è il suo telos e il suo telos è la coscienza volontaria come voler-dire. La sfera indicativa che resta fuori dell'espressività così definita delimita la scacco di questo telos. Essa rappresenta tutto ciò che, benché si intrecci all'espressione, non può essere ripreso in un discorso deliberato e cristallizzato di voler-dire.

Per tutte queste ragioni, non si ha il diritto di distinguere tra indice ed espressione come tra segno-non-linguistico e segno linguistico. Husserl traccia una frontiera che non passa tra la lingua e la non-lingua, ma, nel linguaggio in generale, tra l'espresso ed il non-espresso (con tutte le loro connotazioni). Poiché sarebbe difficile — e di fatto impossibile — escludere dalla lingua tutte le forme indicative. Si può dunque tutt'al più distinguere con Husserl tra segni linguistici «in senso stretto» e segni linguistici in senso largo.

Giustificando la sua esclusione dei gesti e giochi di fisionomia, Husserl conclude in effetti: «Nulla di ciò è cambiato per il fatto che una seconda persona possa interpretare (*deuten*) le nostre esteriorizzazioni involontarie (*unwillkürlichen Äusserungen*) (per esempio, i "movimenti espressivi") e apprendere così molto sui nostri pensieri intimi e sui movimenti del nostro animo. Esse (queste esteriorizzazioni) "vogliono-dire" (*bedeuten*) per l'altro in quanto precisamente egli le interpreta (*deutet*), ma anche per lui, esse non hanno *Bedeutungen* nel senso stretto di segno linguistico (*im prägnanten Sinne sprachlicher Zeichen*), ma soltanto nel senso dell'indice» (par. 5).

Ciò ci spinge a cercare ancora più lontano il limite del campo indicativo. In effetti, anche per colui che restituisce la discorsività nel gesto altrui, le manifestazioni indicative altrui non si trasformano in espressioni. È lui, l'interprete, che si esprime a loro riguardo. Ma forse poiché vi è nel rapporto all'altro qualcosa che rende l'indicazione irriducibile.

B) Non è sufficiente, in effetti, riconoscere il discorso orale come mezzo dell'espressività. Una volta che si siano esclusi tutti i segni non discorsivi che si presentano immediatamente come esteriori alla parola (gesto, gioco di fisionomia, ecc.), resta ancora questa volta all'interno della parola, una non-espressività la cui ampiezza è considerevole. Questa non-espressività non riguarda soltanto l'aspetto fisico dell'espressione (« Il segno sensibile, il complesso fonico articolato, il segno scritto sulla carta »). « La semplice distinzione tra il segno fisico ed in generale i vissuti che conferiscono il senso non è sufficiente, soprattutto se si è guidati da fini logici ».

Considerando ora l'aspetto non fisico del discorso, Husserl vi esclude dunque, sempre sotto il titolo dell'indicazione, tutto ciò che appartiene alla *comunicazione* o alla manifestazione dei vissuti fisici. Il movimento che giustifica questa esclusione deve insegnarci molto sul tenore metafisico di questa fenomenologia. I temi che vi si presentano non saranno mai rimessi in questione da Husserl. Essi si lasceranno al contrario continuamente confermare. Ci faranno pensare che ciò che, in ultima analisi, separa l'espressione dall'indice, è ciò che si potrebbe chiamare la non-presenza immediata a sé del presente vivente. I valori di esistenza mondana, di naturalità, di sensibilità, d'empiricità, d'associazione, ecc., che determinavano il concetto di indice, attraverso, certamente, molte mediazioni che noi anticipiamo, troveranno forse in questa non-presenza la loro unità ultima. E questa non-presenza a sé del presente vivente qualificherà simultaneamente il rapporto all'altro in generale ed il rapporto a sé della temporalizzazione.

Ciò si abbozza lentamente, discretamente, ma rigorosamente nelle *Untersuchungen*. Abbiamo visto che la differenza fra indice ed espressione era funzionale o intenzionale, non sostanziale. Husserl può dunque considerare che degli elementi d'ordine sostanzialmente discorsivo (delle parole, delle parti di discorso in generale) funzionano in certi casi come degli indici. E questa funzione indicativa del discorso è all'opera in modo massiccio. *Ogni discorso, in quanto è impegnato in una comunicazione e manifesta dei vissuti, opera come indicazione.* In questo caso, le parole si comportano come dei gesti. O piuttosto, il concetto stesso di gesto dovrà essere determinato a partire dall'indicazione come non-espressività.

Husserl ammette certamente che la funzione alla quale è « originariamente chiamata » l'espressione è la comunicazione (par. 7). E tuttavia l'espressione non è mai puramente se stessa finché svolge questa funzione di origine. È soltanto quando la comunicazione è sospesa che la pura espressività può apparire.

Che cosa avviene in effetti nella comunicazione? Dei fenomeni sensibili (uditivi o visivi, ecc.) sono animati dagli atti di un soggetto che dona loro senso e di cui un altro soggetto deve comprendere contemporaneamente l'intenzione. Ora, l'« animazione » non può essere pura e totale, essa deve attraversare la non-diafanità di un corpo e in un certo modo perdersi: « Ma questa comunicazione diventa possibile solo nel caso in cui l'uditore comprenda allora anche l'intenzione di colui che parla. E fa ciò in quanto egli coglie colui che parla come una persona che non emette dei semplici suoni ma che *gli parla*, che dunque con i suoni compie contemporaneamente certi atti

che conferiscono il senso, atti che essa vuole rendergli manifesti, o di cui essa vuole comunicargli il senso. Ciò che, prima di tutto, rende possibile lo scambio spirituale e fa un discorso del discorso che mette in relazione, risiede in questa correlazione — mediata dall'aspetto fisico del discorso — tra i vissuti fisici e psichici corrispondenti delle persone che comunicano fra loro ».

Tutto ciò che, nel mio discorso, è destinato a manifestare un vissuto ad altri, deve passare attraverso la mediazione dell'aspetto fisico. Questa mediazione irriducibile coinvolge ogni espressione in un'operazione indicativa. La funzione di manifestazione (*kundgebende Funktion*) è una funzione indicativa. Ci si avvicina qui alla radice dell'indicazione: si ha indicazione ogni volta che l'atto conferente il senso, l'intenzione animatrice, la spiritualità vivente del voler-dire, non è pienamente presente. In effetti quando io ascolto un altro, il suo vissuto non mi è presente « in persona », originariamente. Io posso avere, pensa Husserl, un'intuizione originaria, cioè una percezione immediata di ciò che in lui è esposto nel mondo, della visibilità del suo corpo, dei suoi gesti, di ciò che si lascia intendere dei suoni che egli proferisce. Ma l'aspetto soggettivo della sua esperienza, la sua coscienza, gli atti per mezzo dei quali in particolare egli conferisce senso ai suoi segni, non mi sono immediatamente ed originariamente presenti come essi lo sono per lui e come i miei lo sono per me. Vi è là un limite irriducibile e definitivo. Il vissuto altrui non mi diventa manifesto se non in quanto esso è mediatamente indicato da segni che comportano un aspetto fisico. L'idea stessa di « fisico », di « aspetto fisico » non è pensabile nella sua propria differenza che a

partire da questo movimento dell'indicazione. Per spiegare il carattere irriducibilmente indicativo della manifestazione, anche nel discorso, Husserl propone già dei motivi di cui la quinta delle Meditazioni cartesiane svilupperà minuziosamente il sistema: fuori della sfera monadica trascendentale del mio ego (*mir eigenes*), della proprietà del mio ego (*Eigenheit*), della mia presenza a me, io non ho con l'ego degli altri, con la presenza a sé dell'altro che dei rapporti di *appresentazione analogica*, di *intenzionalità mediata e potenziale*. La presentazione originaria mi è interdetta. Ciò che sarà allora descritto sotto la sorveglianza di una riduzione trascendentale differenziata, audace e rigorosa, è qui, nelle *Untersuchungen* abbozzato nella dimensione « parallela » dello psichico. « L'uditore percepisce la manifestazione nel medesimo senso in cui percepisce la persona stessa che manifesta — benché tuttavia i fenomeni psichici che ne fanno una persona non possano cadere, così come sono, sotto l'intuizione di un altro. Il linguaggio corrente ci attribuisce anche una percezione dei vissuti psichici di persone estranee, noi "vediamo" la loro collera, il loro dolore, ecc.. Questo linguaggio è perfettamente giusto finché si ammettono come percepite anche le cose corporee esterne e finché, in modo generale, non si restringe il concetto di percezione a quello di percezione adeguata, all'intuizione nel senso più stretto. Se il carattere essenziale della percezione consiste nella posizione (*Vermeinen*) intuitiva che pretende di afferrare una cosa o un avvenimento in quanto essi stessi sono presenti (*gegenwärtigen*) — e una tale posizione è possibile, è persino data nella grande maggioranza dei casi, senza alcuna formulazione concettuale né espres-

sa — allora l'atto con cui si coglie la manifestazione (*Kundnahme*) è una semplice percezione della manifestazione (*Kundgabe*)... L'ascoltatore percepisce il fatto che colui che parla esteriorizza certi vissuti psichici, e in questa misura percepisce anche questi vissuti; ma non li vive egli stesso, non ne ha alcuna percezione "interna", soltanto una percezione "esterna". È questa la grande differenza tra l'atto effettivo con cui si coglie un essere in un'intuizione adeguata e l'atto solamente posto (*vermeintlichen*), con cui si coglie un tale essere sul fondamento di una rappresentazione intuitiva, ma inadeguata. Nel primo caso, un essere è vissuto; nel secondo, un essere è supposto (*supponiertes*), al quale in generale non corrisponde la verità. La comprensione reciproca esige precisamente una certa correlazione degli atti psichici che si spiegano dai due lati, nella manifestazione e nell'atto in cui si coglie la manifestazione, ma per nulla la loro piena identità ».

La nozione di *presenza* è il nodo di questa dimostrazione. Se la comunicazione o la manifestazione (*Kundgabe*) è di essenza indicativa, è perché la presenza del vissuto altrui è negata alla nostra intuizione originaria. Ogni volta che la presenza immediata e piena del significato sarà derubata il significante sarà di natura indicativa. (Perciò la *Kundgabe*, che si traduce un po' fiacamente con *manifestazione*, non manifesta, non rende manifesto nulla, se manifesto vuol dire evidente, aperto, offerto « in persona ». La *Kundgabe* annuncia e deruba nello stesso tempo ciò di cui essa informa). Ogni discorso, o piuttosto tutto ciò che, nel discorso, non restituisce la presenza immediata del contenuto significato, è in-espressivo. L'espressività pura sarà la pura intenzione attiva (spirito, psiche,

vita, volontà) di un *bedeuten* che anima un discorso il cui contenuto (*Bedeutung*) sarà presente. Presente non nella natura, poiché solamente l'indicazione si attua nella natura e nello spazio, ma nella coscienza. Dunque presente ad un'intuizione o ad una percezione « interne ». Ma presente ad un'intuizione che non può essere quella dell'altro in una comunicazione, abbiamo appena capito perché. Dunque *presente a sé* nella vita di un presente che non è ancora uscito da sé nel mondo, nello spazio, nella natura. Dato che tutte queste « uscite » esiliano nell'indice questa vita dalla presenza a sé, si può essere sicuri che l'indicazione, che copre fino adesso quasi tutta la superficie del linguaggio, è il processo della morte all'opera nei segni. E dal momento in cui l'altro appare, il linguaggio indicativo — altro nome del rapporto alla morte — non si lascia più cancellare.

Il rapporto all'altro come non-presenza è dunque l'impurità dell'espressione. Per ridurre l'indicazione nel linguaggio e riguadagnare infine la pura espressività, bisogna dunque sospendere il rapporto all'altro. Allora non dovrà più passare per la mediazione dell'aspetto fisico o di ogni rappresentazione in generale. Il paragrafo 8, « *Le espressioni nella vita solitaria dell'anima* », segue dunque una via che è, da due punti di vista, parallela a quella della riduzione alla sfera monadica dell'*Eigenheit* nelle *Meditazioni cartesiane*: parallelo dello psichico e del trascendentale, parallelo dello strato dei vissuti espressivi e dello strato dei vissuti in generale.

« Fin qui, abbiamo considerato le espressioni nella funzione comunicativa. Questa riposa essenzialmente sul fatto che le espressioni operano come indici. Ma una grande

funzione è assegnata anche alle espressioni nella vita dell'anima in quanto essa non è impegnata in un rapporto di comunicazione. È chiaro che questa modificazione della funzione non tocca ciò che fa sì che le espressioni siano delle espressioni. Esse, come prima, hanno le loro *Bedeutungen* e le stesse *Bedeutungen* solo nella collocazione. La parola cessa di essere parola soltanto se il nostro interesse si dirige esclusivamente verso il sensibile, verso la parola in quanto semplice formazione fonica. Ma, quando viviamo nella comprensione della parola, allora quest'ultima esprime ed esprime la stessa cosa, sia che venga o no indirizzata a qualcuno. Da ciò appare chiaramente che la *Bedeutung* dell'espressione, e ciò che le appartiene ancora essenzialmente, non può coincidere con la sua attività di manifestazione ».

Il primo vantaggio di questa riduzione al monologo interiore, è dunque che l'avvenimento fisico del linguaggio vi appare in effetti assente. Nella misura in cui l'unità della parola — ciò che la fa riconoscere come parola, la *stessa* parola, unità di un complesso fonico e di un senso — non può confondersi con la molteplicità degli avvenimenti sensibili della sua utilizzazione, né quindi dipenderne, lo stesso della parola è ideale, è la possibilità ideale della ripetizione e non perde nulla con la riduzione di alcune, dunque di ogni avvenimento empirico segnato dalla sua apparizione. Mentre « ciò che deve servirci da indice (segno distintivo) deve essere percepito da noi come *esistente* », l'unità di una parola non deve nulla alla sua *esistenza* (*Dasein*, *Existenz*). La sua espressività, che non ha bisogno del corpo empirico, ma soltanto della forma ideale e identica di questo corpo in quanto essa è animata da un

voler-dire, non deve nulla a nessuna esistenza mondana, empirica, ecc. Nella « vita solitaria dell'anima », l'unità pura dell'espressione in quanto tale dovrebbe dunque essermi finalmente restituita.

Ciò vuol forse dire che parlando a me stesso, non comunico nulla a me stesso? Allora forse la « *Kundgabe* » e la « *Kundnahme* » sono sospese? La non-presenza è ridotta e con lei l'indicazione, la deviazione analogica, ecc.? Allora io non mi modifico? Non imparo nulla su me stesso? Husserl considera l'obiezione, poi la scarta. « Dobbiamo dire che colui che parla nella solitudine parla a se stesso, che le parole servono anche a lui come segni (*Zeichen*), cioè come indici (*Anzeichen*) dei suoi propri vissuti psichici? Non credo che una tale concezione debba essere sostenuta. »

L'argomentazione di Husserl è qui decisiva e dobbiamo seguirla da vicino. Tutta la teoria della significazione che si annuncia in questo primo capitolo di distinzioni essenziali crollerebbe se una funzione di *Kundgabe*/*Kundnahme* non si lasciasse ridurre nella sfera dei miei vissuti propri; e se insomma la solitudine ideale o assoluta della soggettività « propria » avesse ancora bisogno di indici per costituire il suo proprio rapporto a sé. E in fondo badiamo a non sbagliarci: bisogno di indici vuol dire semplicemente bisogno di segni. Poiché è sempre più chiaro che, nonostante la distinzione iniziale tra segno indicativo e segno espressivo, soltanto l'indice è veramente un segno per Husserl. L'espressione piena — cioè, lo vedremo più avanti, l'intenzione riempita di voler-dire — sfugge in un certo modo al concetto di segno. Già nella frase di Husserl che abbiamo appena citato, si poteva leggere: « ... segni, cioè

indici... ». Ma consideriamo ancora ciò come un lapsus la cui verità si rivelerà solo più tardi. Invece di dire: « ...segni, cioè indici... » (*als Zeichen, nämlich als Anzeichen*), diciamo « ...segni, cioè segni a forma di indici ». Perché alla superficie del suo testo, Husserl continua a rispettare per il momento la distinzione iniziale tra due tipi di segni. Per dimostrare che l'indicazione non funziona più nella vita solitaria dell'anima, Husserl comincia col sottolineare la differenza tra due tipi di « rinvio »: il rinvio come *Hinzeigen* (che bisogna guardarsi dal tradurre con indicazione, almeno per delle ragioni convenzionali e se non si vuole distruggere la coerenza del testo; diciamo arbitrariamente « mostrazione ») e il rinvio come *Anzeigen* (indicazione). Ora, dice Husserl, se nel monologo silenzioso « come ovunque le parole funzionano come segni », e se « possiamo ovunque parlare semplicemente di un atto di mostrazione (*Hinzeigen*) », la trasgressione dell'espressione verso il senso, del significante verso il significato, non è più qui un'indicazione. L'*Hinzeigen* non è un *Anzeigen*. Perché questa trasgressione o, se si vuole, questo rinvio, fa a meno qui di ogni esistenza (*Dasein, Existenz*). Nell'indicazione invece, un segno esistente, un avvenimento empirico rinvia ad un contenuto la cui esistenza è almeno presunta, motiva la nostra anticipazione o la nostra convinzione dell'esistenza di ciò che è indicato. Non si può pensare l'indice senza fare intervenire la categoria dell'esistenza empirica, cioè soltanto probabile, il che sarà anche la definizione dell'esistenza mondana, per Husserl, in opposizione all'esistenza dell'*ego cogito*. La riduzione al monologo è proprio un mettere tra parentesi l'esistenza mondana empirica. Nella « vita solitaria dell'anima », non ci

serviamo più di parole *reali* (*wirklich*), ma soltanto di parole rappresentate (*vorgestellt*). E il vissuto — di cui ci si domandava se non fosse « indicato » da se stesso al soggetto parlante — non deve essere così indicato, è immediatamente certo e presente a sé. Mentre nella comunicazione reale, dei segni esistenti *indicano* altri esistenti che sono soltanto probabili e mediatamente evocati, nel monologo, quando l'espressione è *piena*², dei segni non esistenti *mostrano* dei significati (*Bedeutungen*) ideali, dunque non esistenti, e certi, perché presenti all'intuizione. Quanto alla certezza dell'esistenza interiore, essa non ha bisogno, pensa Husserl, di essere significata. Essa è immediatamente presente a sé. Essa è la coscienza vivente.

Nel monologo interiore, la parola sarebbe dunque soltanto rappresentata. Il suo luogo può essere l'immaginario (*Phantasie*). Ci accontentiamo di immaginare la parola la cui esistenza è così neutralizzata. In questa immaginazione della parola, in questa rappresentazione immaginaria della parola (*Phantasievorstellung*), non abbiamo più bisogno dell'avvenimento empirico della parola. La sua esistenza o la sua non-esistenza ci sono indifferenti. Perché se abbiamo bisogno allora dell'*immaginazione* della parola, nello stesso tempo facciamo a meno della *parola immaginata*. L'immaginazione della parola, l'immaginato, l'essere-immaginato della parola, la sua « immagine » non è la parola (immaginata). Come nella percezione della parola, la parola (percepita o disvelantesi che è « nel mondo » appartiene ad un ordine radicalmente differente da quello della percezione o del disvelarsi della parola, dell'esser percepito della parola, così la parola (immaginata) è di un ordine radicalmente eterogeneo a quello dell'immaginazione della pa-

rola. Questa differenza, al tempo stesso semplice e sottile, fa apparire la specificità irriducibile della fenomenicità e non si può capire nulla della fenomenologia se non vi si presta un'attenzione costante e vigile.

Ma perché Husserl non si accontenta della differenza tra la parola esistente (percepita) e la percezione o l'essere percepito, il fenomeno della parola? È che nel fenomeno della percezione, è iscritto un riferimento, nella fenomenicità stessa, all'esistenza della parola. Il senso «esistenza» appartiene allora al fenomeno. Ciò non avviene più nel fenomeno dell'immaginazione. Nell'immaginazione, non è implicata l'esistenza della parola, così anche a titolo di senso intenzionale. Allora *esiste* soltanto l'immaginazione della parola che, essa, è assolutamente certa e presente a sé in quanto vissuta. E questo è già una riduzione fenomenologica che isola il vissuto soggettivo come sfera di certezza assoluta e di esistenza assoluta. Questo assoluto di esistenza appare soltanto nella riduzione dell'esistenza relativa del mondo trascendente. Ed è già l'immaginazione, «elemento vitale della fenomenologia» (*Ideen I*) che procura a questo movimento il suo medium privilegiato. «Qui (nel discorso solitario), ci accontentiamo in effetti normalmente di parole rappresentate al posto di parole reali. Un segno verbale, parlato o stampato, è evocato nella nostra immaginazione, in verità non esiste affatto. Tuttavia non dovremo confondere le rappresentazioni dell'immaginazione (*Phantasievorstellungen*) ed ancor meno i contenuti dell'immaginazione che ne sono il fondamento, con gli oggetti immaginati. Non è la sonorità della parola immaginata o il carattere di stampa immaginato che esistono, ma la loro rappresentazione nell'immaginazione.

È la stessa differenza esistente tra il centauro immaginato e la rappresentazione del centauro nell'immaginazione. La non-esistenza (*Nicht-Existenz*) della parola non ci preoccupa. Ma non ci interessa nemmeno. Perché ciò non interviene nella funzione dell'espressione come espressione. » Questa argomentazione sarebbe molto fragile se facesse appello soltanto a una psicologia classica dell'immaginazione. E sarebbe molto imprudente intenderla così. Per una tale psicologia, l'immagine è un segno-ritratto la cui *realtà* (sia essa fisica o psichica) indica l'oggetto immaginato. Husserl mostrerà in *Ideen I* a quali aporie conduce una tale concezione³. L'immagine, in quanto senso intenzionale o noema, e benché appartenga alla sfera d'esistenza e di certezza assoluta della coscienza, non è una realtà che raddoppia un'altra realtà. Non solo perché essa non è una realtà (*Realität*) nella natura, ma perché il noema è una componente non reale (*reell*) della coscienza.

Anche Saussure si preoccupò di fare una distinzione tra la parola reale e la sua immagine. Anch'egli riconosceva soltanto alla forma dell'«immagine acustica» valore espressivo di «significante»⁴. «Significante» vuol dire «immagine acustica». Ma Saussure non prendendo la precauzione «fenomenologica», fa dell'immagine acustica, del significante come «impressione psichica», una realtà la cui unica originalità è di essere interiore, il che non fa che spostare il problema. Ora, se Husserl, nella *Untersuchungen*, svolge la sua descrizione in una zona psichica e non trascendentale, distingue tuttavia ugualmente le componenti essenziali di una struttura che egli illustrerà in *Ideen I*: il vissuto fenomenico non appartiene alla realtà (*Realität*). In esso, certi elementi appartengono realmente

(*reell*) alla coscienza (*bylè, morphè e noèse*), ma il contenuto noematico, il senso è una componente non reale (*reell*) del vissuto¹. L'irrealtà del discorso interiore è dunque una struttura molto differenziata. Husserl scrive con molta precisione, benché senza insistenza: « Un segno verbale, parlato o stampato, è evocato nella nostra immaginazione, in verità non esiste affatto. Tuttavia, non dovremo confondere le rappresentazioni dell'immaginazione (*Phantasievorstellungen*) e ancora meno [sottolineamo] i contenuti dell'immaginazione che ne sono il fondamento, con gli oggetti immaginati ». Dunque, non soltanto l'immaginazione della parola, che non è la parola immaginata, non esiste, ma il contenuto (il noema) di questa immaginazione esiste ancora meno dell'atto.

note al capitolo III

¹ Par. 124, tr. it., G. Alliney, Torino 1950, p. 381. Analizziamo altrove più direttamente la problematica del voler-dire e dell'espressione in *Ideen I*, cfr. « La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage » in *Revue internationale de Philosophie*, sett. 1967.

² Per non confondere e moltiplicare le difficoltà, consideriamo in questo punto preciso soltanto l'espressione perfetta, quella di cui la « *Bedeutungsintention* » è « riempita ». Siamo autorizzati a ciò nella misura in cui questa pienezza, lo vedremo, è il telos e il compimento di ciò che Husserl vuole qui isolare sotto il nome di voler-dire e di espressione. Il non-riempimento farà nascere dei problemi originali che incontreremo più avanti.

Citiamo qui il passo sul quale ci siamo appena basati: « Quando riflettiamo sul rapporto tra l'espressione e la *Bedeutung* e, a tal fine, smembriamo il vissuto complesso e inoltre intimamente unito dell'espressione riempita di senso isolando i due fattori, la parola e il senso, allora la parola stessa ci appare come indifferente in sé, ma il senso ci appare come ciò che si ha « in vista » con la parola, come ciò che è posto per mezzo di questo segno; l'espressione sembra così deviare l'interesse di sé verso il senso (*von sich ab und auf den Sinn*

hinzuweisen), sembra rinviare (*hinzuweisen*) a quest'ultimo. Ma questo rinvio (*Hinweisen*) non è l'indicazione (*das Anzeigen*) nel senso in cui ne abbiamo dibattuto. L'esistenza (*Dasein*) del segno non motiva l'esistenza, o più esattamente, la nostra convinzione dell'esistenza della *Bedeutung*. Ciò che deve servirci da indice (da segno distintivo) deve essere percepito da noi come esistente (*als daseiend*). E' questo anche il caso delle espressioni nel discorso comunicativo ma non delle espressioni nel discorso solitario. »

³ Cfr. par. 90 e tutto il cap. IV della III Sezione, in particolare i par. 99, 109, 111 e soprattutto 112: « La difficoltà sarà tanto soltanto quando la pratica dell'analisi fenomenologica autentica sarà più estesa di quanto non lo sia ancora oggi. Fintantoché i vissuti verranno trattati come dei "contenuti" o degli "elementi" psichici e, a dispetto di tutte le polemiche alla moda contro la psicologia atomista o cosista, continueranno ad essere considerati come delle specie di cose in miniatura (*Säbelchen*), fintantoché si crederà di trovare la differenza tra i "contenuti di sensazione" e i "contenuti d'immaginazione" corrispondenti, in criteri materiali quali "l'intensità", la "pienezza", ecc., non si può intravedere alcun progresso. Per cominciare, bisognerebbe rendersi conto che qui si tratta di una differenza che *concerne la coscienza*... ». L'originalità fenomenologica che Husserl vuole così rispettare lo porta a porre una eterogeneità assoluta tra la percezione o presentazione originaria (*Gegenwärtigung, Präsentation*) e la ri-presentazione o ri-produzione rappresentativa, che si traduce anche con presentificazione (*Vergegenwärtigung*). Il ricordo, l'immagine, il segno sono delle ri-presentazioni in questo senso. A dire il vero, Husserl non è condotto a riconoscere questa eterogeneità: quest'ultima costituisce tutta la possibilità della fenomenologia che ha senso solamente se una presentazione pura e originaria è possibile e originale. Una tale distinzione [alla quale bisogna aggiungere, almeno quella tra ri-presentazione posizionale (*setzende*) che pone l'essendato-presente nel ricordo, e la ri-presentazione immaginaria (*Phantasie-Vergegenwärtigung*) che è neutra a questo riguardo], di cui non possiamo qui studiare direttamente tutto il sistema complesso e fondamentale, è quindi lo strumento indispensabile per una critica della psicologia classica, in particolare della psicologia classica dell'immaginazione e del segno. Ma non è possibile assumere la necessità di questa critica della psicologia ingenua soltanto fino ad un certo punto? E mostrare finalmente che il tema o il valore di « presentazione pura », di percezione pura e originaria, di presenza piena e semplice, ecc., costituiscono la complicità della fenomenologia e della psicologia classica, la loro comune presupposizione metafisica? Affermando che la percezione non esiste o che ciò che si chiama percezione non è originario, e che in un certo modo tutto « comincia » con la ri-presentazione » (tesi che può evidentemente sostenersi solamente nel cancellare questi ultimi due concetti: essa significa che non vi è « cominciamento » e la « ri-presentazione » di cui parliamo non è la modificazione di un « ri- » *sopraggiungere* ad una presentazione originaria), reintroducendo la differenza del « segno » nel cuore dell'originario,

non si tratta di ritornare al di qua della fenomenologia trascendentale, che ciò sia verso un « empirismo » o verso una critica « kantiana » della pretesa all'intuizione originaria. Abbiamo così indicato l'intenzione prima — e l'orizzonte lontano — del presente saggio.

⁴ Bisogna raffrontare al testo delle *Logische Untersuchungen* questo passaggio del *Cours de linguistique générale*: « Il segno linguistico unisce non una cosa e un nome, ma un concetto ed un'immagine acustica. Quest'ultima non è il suono materiale, cosa puramente fisica, ma l'impronta psichica di questo suono, la rappresentazione che ce ne fornisce la testimonianza dei nostri sensi; essa è sensoriale, e se ci capita di chiamarla "materiale" è soltanto in questo senso e in opposizione all'altro termine dell'associazione, il concetto, generalmente più astratto. Il carattere psichico delle nostre immagini acustiche appare chiaramente quando osserviamo il nostro proprio linguaggio. *Senza muovere le labbra né la lingua, possiamo parlare a noi stessi o recitarci mentalmente una commedia in versi* » (p. 98, sottolineatura nostra). E questa messa in guardia che si è ben presto dimenticata: « E' perché le parole della lingua sono per noi immagini acustiche, che bisogna evitare di parlare dei « fenomeni » di cui esse sono composte. Questo termine, implicando un'idea d'azione vocale, non può convenire che alla parola parlata, alla realizzazione dell'immagine interiore nel discorso. » Messa in guardia dimenticata, ma forse perché la proposta di sostituzione avanzata da Saussure non faceva che aggravare il rischio: « Parlando di suoni e di sillabe di una parola, si evita questo malinteso, purché ci si ricordi che si tratta dell'immagine acustica. » bisogna evitare di parlare dei « fenomeni » di cui esse sono composte. fonema che parlando di suono. Quest'ultimo si pensa fuori dell'azione vocale reale solo nella misura in cui lo si inquadra più facilmente del fonema come un oggetto nella natura.

Per evitare altri malintesi, Saussure così conclude: « L'ambiguità scomparirebbe se si designassero le tre nozioni qui a confronto con dei nomi che si richiamassero gli uni con gli altri, pur opponendosi. Proponiamo di conservare la parola *segno* per designare il totale, e di sostituire *concetto* e *immagine acustica* rispettivamente con *significato* e *significante* » (p. 99). Si potrebbe impostare l'eguaglianza *significante* / espressione, *significato* / *Bedeutung*, se la struttura *bedeuten* / *Bedeutung* / senso / oggetto non fosse molto più complessa in Husserl che in Saussure. Bisognerebbe anche paragonare sistematicamente l'operazione con cui procede Husserl nella prima delle *Untersuchungen* e la delimitazione data da Saussure del « sistema interno » della lingua.

⁵ Sulla non-realtà del noema nel caso dell'immagine e del segno, cfr. in particolare *Ideen I*, par. 102.

capitolo IV

IL VOLER - DIRE E LA RAPPRESENTAZIONE

Richiamiamo l'oggetto e il nodo di questa dimostrazione: la funzione pura dell'espressione e del voler-dire non è quella di comunicare, di informare, di manifestare, cioè di indicare. Ora, la « vita solitaria dell'anima » proverebbe che una tale espressione senza indicazione è possibile. Nel discorso solitario, il soggetto non impara nulla su se stesso, non manifesta nulla a se stesso. Per sostenere questa dimostrazione, le cui conseguenze saranno illimitate nella fenomenologia, Husserl fa appello a due tipi di argomenti.

1. Nel discorso interiore, io non comunico nulla a me stesso. Non mi indico nulla. Posso tutt'al più immaginare di farlo, posso soltanto rappresentarmi mentre manifesto qualcosa a me stesso. Questa non è che una *rappresentazione* ed un'*immaginazione*.

2. Nel discorso interiore, non comunico nulla a me stesso e posso soltanto fingere ciò *perché non ne ho bisogno*. Una tale operazione — la comunicazione di sé a sé — non può attuarsi perché non avrebbe senso alcuno; e non avrebbe

be senso alcuno perché *non* avrebbe alcuna finalità. L'esistenza degli atti psichici non deve essere indicata (ricordiamoci che soltanto un'esistenza può essere indicata in generale) perché è immediatamente presente al soggetto nell'istante presente.

Leggiamo prima di tutto il paragrafo che lega i due argomenti: « In un certo senso, si parla anche, è vero, nel discorso solitario, e in ciò è senz'altro possibile cogliere se stessi come parlanti, eventualmente come parlanti a se stessi. Come, per esempio, quando qualcuno dice a se stesso: hai agito male, non puoi più continuare a comportarti così. Ma in questi casi non si parla nel senso proprio, nel senso della comunicazione, non si comunica nulla e se stessi, ci si rappresenta soltanto (*man stellt sich vor*) come parlanti e comunicanti. Nel monologo, le parole non possono tuttavia servirci da indici dell'esistenza (*Dasein*) di atti psichici, perché una tale indicazione non avrebbe qui alcuna finalità (*ganz zwecklos wäre*). Gli atti in questione sono infatti vissuti da noi stessi nello stesso istante (*im selben Augenblick*). ».

Queste affermazioni pongono dei problemi diversissimi. Ma esse concernono tutte lo statuto della *rappresentazione* nel linguaggio. Della rappresentazione nel senso generale di *Vorstellung*, ma anche nel senso della ri-presentazione come ripetizione o riproduzione della presentazione, come *Vergegenwärtigung* che modifica la *Präsentation* o *Gegenwärtigung*; infine nel senso di rappresentante che sostituisce, che occupa il posto di un altro *Vorstellung* (*Repräsentation*, *Repräsentant*, *Stellvertreter*)¹.

Consideriamo innanzitutto il primo argomento. Nel monologo, non si comunica nulla, ci si rappresenta (*man stellt*

sich vor) come soggetti parlanti e comunicanti. Husserl dunque sembra qui applicare al linguaggio la distinzione fondamentale esistente tra la realtà e la rappresentazione. Tra la comunicazione (l'indicazione) effettiva e la comunicazione « rappresentata », ci sarebbe una differenza di esistenza, un'esteriorità semplice. Per di più, per accedere al linguaggio interiore (nel senso della comunicazione) come pura rappresentazione (*Vorstellung*), bisognerebbe passare attraverso la finzione, cioè attraverso un tipo particolare di rappresentazione: la rappresentazione immaginaria che Husserl definirà più tardi come rappresentazione (*Vergegenwärtigung*) neutralizzante.

Si può applicare al linguaggio questo sistema di distinzioni? Bisognerebbe prima di tutto supporre che nella comunicazione, nella pratica detta « effettiva » del linguaggio, la rappresentazione (in tutti i sensi di questa parola) non sia essenziale e costituente, che sia solamente un accidente che si aggiunge eventualmente alla pratica del discorso. Ora, c'è proprio motivo di credere che nel linguaggio la rappresentazione e la realtà non si aggiungono qui o là per la semplice ragione che è originariamente impossibile distinguerele rigorosamente. E non si deve certo dire che ciò si produce nel linguaggio. Il linguaggio in generale è questo. Lui soltanto.

Husserl stesso ci dà i mezzi di pensarlo contro se stesso. Infatti, quando mi servo, *effettivamente*, come si dice, di parole, che lo faccia o no per fini comunicativi (poniamoci ora al di qua di questa distinzione e nell'istanza del segno in generale), devo, fin dall'inizio, operare (in) una struttura di ripetizione il cui elemento non può essere che rappresentativo. Un segno non è mai un avvenimento se avve-

nimento vuol dire unicità empirica insostituibile e irreversibile. Un segno che avesse luogo soltanto « una volta », non sarebbe un segno. Un segno puramente idiomatico non sarebbe un segno. Un significante (in generale) deve essere riconoscibile nella sua forma nonostante e attraverso la diversità dei caratteri empirici che possono modificarlo. Esso deve restare lo stesso e poter essere ripetuto come tale nonostante e attraverso le deformazioni che ciò che si chiama l'avvenimento empirico gli fa necessariamente subire. Un fonema o un grafema è sempre necessariamente altro, in una certa misura, ogni volta che si presenta in un'operazione o una percezione, ma può funzionare come segno e linguaggio in generale soltanto se un'identità formale permette di riprenderlo e di riconoscerlo. Questa identità è necessariamente ideale. Essa implica dunque necessariamente una rappresentazione: come *Vorstellung*, luogo dell'idealità in generale, come *Vergegenwärtigung*, possibilità della ripetizione riproduttiva in generale, come *Repräsentation*, in quanto ogni avvenimento significativo è sostituito (del significato come della forma ideale del significante). Dato che questa struttura rappresentativa è la significazione stessa, io non posso avviare un discorso « effettivo » senza essere originariamente impegnato in una rappresentatività indefinita.

Ci verrà obiettato forse che è questo carattere esclusivamente rappresentativo dell'espressività che Husserl vuol precisamente fare apparire con la sua ipotesi di un discorso solitario che rispondesse all'essenza del discorso lasciando cadere la sua scorza comunicativa e indicativa. E che precisamente abbiamo formulato la nostra domanda con concetti husserliani. Certo. Ma è soltanto dell'espressione

e non della significazione in generale che Husserl vuole descrivere l'appartenenza all'ordine della rappresentazione come *Vorstellung*. Ora, abbiamo appena suggerito che questa — e le altre sue modificazioni rappresentative — sono implicate da ogni segno in generale. D'altra parte e soprattutto, dal momento in cui si è ammesso che il discorso apparteneva essenzialmente all'ordine della rappresentazione, la distinzione fra discorso « effettivo » e rappresentazione di discorso diventa sospetta, sia che il discorso sia puramente « espressivo » o impegnato in una « comunicazione ». A causa della struttura originariamente ripetitiva del segno in generale, vi sono tutte le possibilità perché il linguaggio « effettivo » sia immaginario quanto il discorso immaginario; e perché il discorso immaginario sia effettivo quanto il discorso effettivo. Sia che si tratti di espressione o di comunicazione indicativa, la differenza tra la realtà e la rappresentazione, tra il vero e l'immaginario, tra la presenza semplice e la ripetizione ha già da sempre cominciato a cancellarsi. Il mantenimento di questa differenza — nella storia della metafisica e ancora in Husserl — non risponde al desiderio ostinato di salvare la presenza e di ridurre o di derivare il segno? E con esso tutte le potenze di ripetizione? Il che è anche vivere nell'effetto — assicurato, rassicurato, costituito — della ripetizione, della rappresentazione, della differenza che nasconde la presenza. Affermare, come abbiamo appena fatto, che nel segno, la differenza non ha luogo tra la realtà e la rappresentazione, ecc., sarebbe come dire dunque che il gesto che conferma questa differenza è la cancellazione stessa del segno. Ma vi sono due modi per cancellare l'originalità del segno ed è all'instabilità di tutti questi movimenti che bisogna essere

attenti. Questi infatti passano molto in fretta ed ingegnosamente l'uno nell'altro. Si può cancellare il segno alla maniera classica di una filosofia dell'intuizione e della presenza. Questa cancella il segno derivandolo, annulla la riproduzione e la rappresentazione facendone la modificazione che sopraggiunge ad una presenza semplice. Ma dato che è una tale filosofia — e in verità la filosofia e la storia dell'Occidente — ad aver così costituito e stabilito il concetto stesso di segno, questo è contrassegnato, già dalla sua origine e nell'intimo del suo senso, marcato da questa volontà di derivazione o di cancellazione. Di conseguenza, ristaurare l'originalità e il carattere non derivato del segno contro la metafisica classica, vuole dire anche, per un paradosso apparente, cancellare un concetto di segno tutta la cui storia e tutto il cui senso appartengono all'avventura della metafisica della presenza. Questo schema vale altrettanto per i concetti di rappresentazione, di ripetizione, di differenza, ecc., come per tutto il loro sistema. Il movimento di questo schema non potrà, per ora e per molto tempo, che lavorare dall'interno, da un certo « dentro », il linguaggio della metafisica. Questo lavoro è forse già da sempre iniziato. Bisognerebbe riaffermare ciò che accade in questo dentro quando la chiusura della metafisica viene ad essere nominata.

Con la differenza tra la presenza reale e la presenza nella rappresentazione come *Vorstellung*, così, con il linguaggio, tutto un sistema di differenze si trova trascinato nella stessa de-costruzione: tra il rappresentato e il rappresentante in generale, il significato e il significante, la presenza semplice e la sua riproduzione, la presentazione come *Vorstellung* e la ri-presentazione come *Vergegenwärtigung*; per-

ché la ri-presentazione ha per rappresentato una presentazione (*Präsentation*) come *Vorstellung*. Si arriva così — contro l'intenzione espressa di Husserl — a far dipendere la *Vorstellung* stessa, e in quanto tale, dalla possibilità della ripetizione, e la *Vorstellung* più semplice, la presentazione (*Gegenwärtigung*), dalla possibilità della ri-presentazione (*Vergegenwärtigung*). Si deriva la presenza-del-presente dalla ripetizione e non il contrario. Contro l'intenzione espressa di Husserl ma non senza tener conto, ciò apparirà forse più avanti, da ciò che è implicato nella sua descrizione del movimento della temporalizzazione e del rapporto all'altro.

Il concetto di *idealità* deve essere naturalmente al centro di una tale problematica. La struttura del discorso non può essere descritta, secondo Husserl, che come idealità: idealità della forma sensibile del significante (per esempio della parola) che deve restare la stessa e lo può solamente in quanto idealità; idealità del significato (della *Bedeutung*) o del senso posto, che non si confonde né con l'atto con cui si pone, né con l'oggetto, dato che questi due ultimi possono eventualmente non essere ideali; idealità infine, in certi casi, dell'oggetto stesso che assicura allora (è ciò che avviene nelle scienze esatte) la trasparenza ideale e l'univocità perfetta del linguaggio². Ma questa idealità, che è soltanto il nome della permanenza dello stesso e la possibilità della sua ripetizione, *non esiste* nel mondo e non viene da un altro mondo. Essa dipende interamente dalla possibilità degli atti di ripetizione. È costituita da questa. Il suo « essere » è proporzionale al potere di ripetizione. L'idealità assoluta è il correlato di una possibilità di ripetizione indefinita. Si può quindi dire che l'essere è determi-

nato da Husserl come idealità, cioè come ripetizione. Il progresso storico ha sempre per forma essenziale, secondo Husserl, la costituzione di idealità la cui ripetizione, e dunque la tradizione, sarà assicurata all'infinito: la ripetizione e la tradizione, cioè la trasmissione e la riattivazione dell'origine. E questa determinazione dell'essere come idealità è proprio una *valutazione*, un atto etico-teorico che risveglia la decisione originaria della filosofia nella sua forma platonica. Talvolta Husserl l'ammette: è ad un platonismo convenzionale che egli si è sempre opposto. Quando afferma la non-esistenza o la non-realtà dell'idealità, è sempre per riconoscere che l'idealità è secondo un modo che è irriducibile all'esistenza sensibile o alla realtà empirica, anzi alla loro finzione³. Determinando l'*ontos on* come *eidos*, Platone non faceva altro che questo.

Ora — e qui ancora bisogna ben articolare il commento all'interpretazione — questa determinazione dell'essere come idealità si confonde in modo paradossale con la determinazione dell'essere come presenza. Non soltanto perché l'idealità pura è sempre quella di un « og-getto » ideale, che è di fronte, ch'è e pre-sente davanti all'atto della ripetizione, essendo la *Vor-stellung* la forma generale della presenza come prossimità ad uno sguardo; ma anche perché soltanto una temporalità determinata a partire dal presente vivente come dalla sua fonte, dall'ora come « punto-sorgente », può assicurare la purezza dell'idealità, cioè l'apertura della ripetizione dello stesso all'infinito. Che cosa significa infatti il « principio dei principi » della fenomenologia? Cosa significa il valore di presenza originaria all'intuizione come fonte di senso e d'evidenza, come *a priori* degli *a priori*? Significa innanzitutto la certezza, es-

sa-stessa ideale e assoluta, che la forma universale di ogni esperienza (*Erlebnis*) e quindi di ogni vita, è sempre stata e sempre sarà il *presente*. C'è e ci sarà sempre soltanto il presente. L'essere è presenza o modificazione di presenza. Il rapporto alla presenza del presente come forma ultima dell'essere e dell'idealità è il movimento col quale io sorpasso l'esistenza empirica, la fattualità, la contingenza, la mondanità, ecc.. E prima di tutto *la mia*. Intendere la presenza come forma universale della vita trascendentale, vuol dire aprirmi al fatto di sapere che in mia assenza, al di là della mia esistenza empirica, prima della mia nascita e dopo la mia morte, il *presente* è. Io posso svuotare ogni contenuto empirico, immaginare uno sconvolgimento assoluto del *contenuto* di ogni esperienza possibile, una trasformazione radicale del mondo: la forma universale della presenza, ne ho una certezza strana ed unica poiché essa non riguarda alcun ente determinato, non ne sarà intaccata. È dunque il rapporto alla *mia morte* (alla mia scomparsa in generale) che si nasconde in questa determinazione dell'essere come presenza, idealità, possibilità assoluta di ripetizione. La possibilità del segno è questo rapporto alla morte. La determinazione e la cancellazione del segno nella metafisica è la dissimulazione di questo rapporto alla morte che tuttavia produceva il significato.

Se la possibilità della mia scomparsa in generale deve essere vissuta in un certo modo perché possa istituirsi un rapporto alla presenza in generale, non si può più dire che l'esperienza della possibilità della mia scomparsa assoluta (della mia morte) venga ad intaccarmi, sopravvenga ad un *io sono* e modifichi un soggetto. Dato che l'*io sono* è

vissuto solamente come un *io sono presente*, presuppone in se stesso il rapporto alla presenza in generale, all'essere come presenza. L'apparire dell'*io* a se stesso nell'*io sono* è dunque originariamente rapporto alla propria scomparsa possibile. *Io sono* vuol quindi dire originariamente *io sono mortale*. *Io sono immortale* è una frase impossibile⁴. Si può quindi andare più in là: in quanto linguaggio, « *Io sono colui che sono* » è la confessione di un mortale. Il movimento che conduce dall'*Io sono* alla determinazione del mio essere come *res cogitans* (dunque come immortalità) è il movimento col quale l'origine della presenza e dell'idealità si deruba nella presenza e nell'idealità che essa rende possibili.

La cancellazione (o la derivazione) del segno si è confusa in tal modo con la riduzione dell'immaginazione. La situazione di Husserl secondo la tradizione è qui ambigua. Husserl ha certo rinnovato profondamente la problematica dell'immaginazione. E il ruolo che egli riserva alla finzione nel metodo fenomenologico ben dimostra che l'immaginazione non è ai suoi occhi una facoltà fra le altre. Tuttavia, senza trascurare la novità e il rigore delle descrizioni fenomenologiche dell'immagine, si deve proprio scoprirvi l'eredità. Che a differenza del ricordo, l'immagine sia ri-presentazione « neutralizzante » e non « posizionale », che Husserl lo sottolinei continuamente, che questo carattere gli dia un privilegio nella pratica « fenomenologica », ciò non rimette in causa il concetto generale sotto il quale l'immagine è classificata col ricordo: la « ri-presentazione » (*Vergegenwärtigung*), cioè la riproduzione di una presenza, anche se il prodotto ne è un oggetto puramente fittizio. Ne consegue che l'immaginazione non è una sem-

plice « modificazione di neutralità », anche se essa è neutralizzante (« Bisogna guardarsi da una confusione molto facile tra la *modificazione di neutralità* e l'*immaginazione* », *Ideen* I, III; tr. P. Ricoeur, p. 370); e che la sua opera neutralizzante viene a modificare una ri-presentazione (*Vergegenwärtigung*) posizionale, cioè quella del ricordo (« Più esattamente, l'*immaginazione* in generale è la *modificazione di neutralità applicata alla presentificazione* (*Vergegenwärtigung*) « *posizionale* », quindi al ricordo nel senso più largo che si possa concepire » (*ibid.* p. 371).

Di conseguenza, se essa è un buon strumento ausiliario della neutralizzazione fenomenologica, l'immagine non è pura neutralizzazione. Essa mantiene in sé il riferimento primo ad una presentazione originaria, cioè ad una percezione e ad una posizione d'esistenza, ad una credenza in generale.

Perciò l'idealità pura, alla quale la neutralizzazione dà accesso, non è il fittizio. Questo tema appare molto presto⁵ e alimenterà continuamente la polemica contro Hume. Ma non è un caso se il pensiero di Hume ha sempre più affascinato Husserl. Il potere di pura ripetizione che apre l'idealità e quello che libera la riproduzione immaginativa della percezione empirica non possono essere estranei l'uno all'altro. Nemmeno i loro prodotti.

Perciò, su più punti, la prima delle *Logische Untersuchungen* rimane molto sconcertante al riguardo:

1. Innanzitutto i fenomeni espressivi sono considerati nella loro purezza espressiva in quanto rappresentazioni dell'immaginazione (*Phantasievorstellungen*);

2. Nella sfera dell'interiorità così ottenuta attraverso questa finzione, si chiama fittizio il discorso comunicativo che un soggetto può eventualmente rivolgersi (« hai agito male »), il che lascia pensare che un discorso non-comunicativo, puramente espressivo, possa avvenire *effettivamente* nella « vita solitaria dell'anima »;

3. In tal modo si suppone che nella comunicazione, in cui le stesse parole, gli stessi nuclei espressivi sono all'opera, in cui di conseguenza pure idealità sono indispensabili, una distinzione rigorosa possa essere fatta tra il fittizio e l'effettivo, e tra l'ideale e il reale; e che, di conseguenza, l'effettività sopravvenga come un abito empirico ed esteriore all'espressione, come un corpo ad un'anima.

E proprio di queste nozioni si serve Husserl, anche quando sottolinea l'unità dell'anima e del corpo nell'*animazione* intenzionale. Questa unità non compromette la distinzione di essenza, resta sempre unità di composizione;

4. All'interno della pura « rappresentatività » interiore, nella « vita solitaria dell'anima », certi tipi di discorso potrebbero essere effettivamente fatti come *effettivamente* rappresentativi (sarebbe il caso del linguaggio espressivo e, diciamo già, puramente oggettivo, teoretico-logico), mentre certi altri restano puramente *fittizi* (queste finzioni individuate nella finzione sarebbero gli atti di comunicazione indicativa tra sé e sé, sé come un altro e sé come sé, ecc.).

Ora se si ammette, come abbiamo tentato di mostrare, che ogni segno in generale è di struttura originariamente ri-

petitiva, è minacciata la distinzione generale tra uso fittizio e uso effettivo di un segno. *Il segno è originariamente lavorato dalla finzione*. Da questo momento, sia che si tratti di comunicazione indicativa o di espressione, non vi è alcun criterio sicuro per distinguere tra un linguaggio esteriore ed un linguaggio interiore, né, concedendo l'ipotesi di un linguaggio interiore, tra un linguaggio effettivo ed un linguaggio fittizio. Una tale distinzione è pertanto indispensabile a Husserl per provare l'esteriorità dell'indicazione all'espressione, con tutto ciò che essa esige. Che si dichiarasse questa distinzione illegittima, si prevede tutta una catena di conseguenze temibili per la fenomenologia. Ciò che abbiamo appena detto del segno, vale nello stesso tempo per l'atto del soggetto parlante. « Ma in questi casi, diceva dunque Husserl, non si parla in senso proprio, nel senso della comunicazione, non si comunica nulla a se stessi, ci si rappresenta soltanto (*man stellt sich vor*) se stessi come parlanti e comunicanti ». Questo ci porta al *secondo argomento* annunciato. Husserl deve quindi supporre tra la comunicazione effettiva e la rappresentazione di sé come soggetto parlante una differenza tale che la rappresentazione di sé possa soltanto venire ad aggiungersi eventualmente e dall'esterno all'atto di comunicazione. Ora la struttura di ripetizione originaria che abbiamo appena evocato a proposito del segno deve dirigere la totalità degli atti di significazione. Il soggetto non può parlare senza darsene la rappresentazione; e questa non è un accidente. Non si può dunque immaginare un discorso effettivo senza rappresentazione di sé più di quanto non si possa immaginare una rappresentazione di discorso senza discorso effettivo. Senza dubbio questa rap-

presentatività può modificarsi, complicarsi, riflettersi secondo modi originali che il linguista, il semiologo, lo psicologo, il teorico della letteratura o dell'arte, perfino il filosofo potranno studiare. Essi possono essere molto originali. Ma presuppongono tutti l'unità originaria del discorso e della rappresentazione di discorso. Il discorso si rappresenta, è la sua rappresentazione. Meglio, il discorso è la rappresentazione di sé⁶.

In modo più generale, Husserl sembra ammettere che fra il soggetto tale quale esso è nella sua esperienza effettiva e ciò che egli si rappresenta di vivere, possa esistere una exteriorità semplice. Il soggetto crederebbe di parlarsi e di comunicarsi qualche cosa; in verità, non accadrebbe niente di simile. Si potrebbe essere tentati di concludere che, essendo allora la coscienza invasa completamente dalla credenza o dall'illusione del parlar-si, completamente falsa coscienza, la verità dell'esperienza sarebbe dell'ordine della non-coscienza. È il contrario: la coscienza è la presenza a sé del vivere, dell'*Erleben*, dell'esperienza. Quest'ultima è semplice e non è mai, per essenza, intaccata dall'illusione poiché si riferisce soltanto a sé in una prossimità assoluta. L'illusione del parlar-si vagherebbe alla sua superficie come una coscienza vuota, periferica e secondaria. Il linguaggio e la sua rappresentazione verrebbero ad aggiungersi ad una coscienza semplice e semplicemente presente a sé, ad un vissuto, in ogni caso, che può riflettere in silenzio la propria presenza. Come Husserl dirà in *Ideen I*, «ogni vissuto in generale (ogni vissuto effettivamente vivente, se così si può dire) è un vissuto sul modo dell' "ente presente"». Appartiene alla sua essenza la possibilità della riflessione proprio su ciò in cui

esso è necessariamente caratterizzato come *ente* certo e presente » (par. 111). Il segno sarebbe estraneo a questa presenza a sé, fondamento della presenza in generale. È perché il segno è estraneo alla presenza a sé del presente vivente, che lo si può dire estraneo alla presenza in generale, in ciò che si crede poter riconoscere sotto il nome di intuizione o di percezione.

Perché — e questa è l'ultima risorsa dell'argomentazione in questo paragrafo delle *Logische Untersuchungen* — se la rappresentazione di discorso indicativo è falsa, nel monologo, vuol dire che essa è inutile. Se il soggetto non indica nulla a se stesso, vuol dire che esso non può farlo, e non lo può perché non ne ha bisogno. Essendo il vissuto immediatamente presente a sé nel modo della certezza e della necessità assoluta, la manifestazione di sé a sé attraverso la delega o la rappresentazione di un indice è impossibile perché superflua. Sarebbe, in tutti i sensi di questa parola, *senza ragione*. Dunque senza causa. Senza causa perché senza fine: *zwecklos*, dice Husserl.

Questa *Zwecklosigkeit* della comunicazione interiore, è la non-alterità, la non-differenza nell'identità della presenza come presenza a sé. Beninteso, questo concetto di *presenza* non comporta soltanto l'enigma dell'apparire di un ente nella prossimità assoluta a se stesso, designa anche l'essenza temporale di questa prossimità, il che non aiuta a dissipare l'enigma. La presenza a sé del vissuto deve prodursi nel presente come adesso. Ed è proprio ciò che dice Husserl: se gli «atti psichici» non si annunciano essi stessi per il tramite di una «*Kungabe*», se essi non devono essere informati su se stessi per il tramite di indici, vuol dire che essi sono «vissuti da noi nell'istante stesso»

(*im selben Augenblick*). Il presente della presenza a sé sarebbe indivisibile come un *battere occhio*.

note al capitolo IV

¹ Cfr. su questo argomento la nota dei traduttori fr. delle *Logische Untersuchungen* (t. II, I, p. 276) e quella dei traduttori delle *Vorlesungen* (p. 26).

² Cfr. su questo argomento *L'origine de la géométrie* e l'Introduzione alla tr. fr., p. 60-69.

³ L'affermazione implicata da tutta la fenomenologia è quella dell'Esse-
re (*Sein*) come non-realtà, non-esistenza, dell'Ideale. Questa predeter-
minazione è la prima parola della fenomenologia. Benché non esista,
l'idealità non è nulla di meno che un non-essere. « Manifestamente
ogni tentativo per riinterpretare l'essere dell'ideale (*das Sein des Idea-
len*) come essere possibile del reale (*in ein mögliches Sein von Realem*)
deve in generale fallire, poiché le possibilità stesse sono a loro volta
oggetti ideali. Nel mondo reale, si trovano tanto poche possibilità
quanto numeri in generale e triangoli in generale » (*Logische Unter-
suchungen*, 2, I, par. 4; tr. fr., p. 115). « Naturalmente, non è nella
nostra intenzione porre l'essere dell'ideale sullo stesso piano dell'es-
sere-pensato del fittizio o dell'assurdo (*Widersinnigen*) » (*ibid.*, tr. fr.,
p. 150).

⁴ Per servirsi delle distinzioni della « grammatica pura logica » e di
Formale und Transzendente Logik, bisogna così specificare questa
impossibilità: questa frase ha un senso, certo, costituisce un discorso
intelligibile, non è *sinnlos*. Ma all'interno di questa intelligibilità, e
per la ragione che abbiamo appena indicato, questa frase è « assur-
da » (dell'assurdità di contraddizione — *Widersinnigkeit*) e a fortiori
« falsa ». Ma dato che l'idea classica di verità, che guida queste distin-
zioni, è essa stessa generata da un tale derubarsi del rapporto alla
morte, questa « falsità » è la verità stessa della verità. E' quindi at-
traverso altre, totalmente altre « categorie » (se si possono chiamare
ancora così tali pensieri) che bisognerebbe interpretare questi movi-
menti.

⁵ Cfr. in particolare *Logische Untersuchungen*, 2, II.

⁶ Ma se il *ri-* di questa ri-presentazione non dice il semplice raddoppia-
mento — ripetitivo o riflessivo — *sopravvenuto* ad una presenza sem-
plice (ciò che ha sempre voluto dire la parola *rappresentazione*) ciò
che qui avviciniamo o avanziamo del rapporto fra presenza e rappre-
sentazione deve aprirsi ad altri nomi. Ciò che descriviamo come rap-

presentazione originaria può essere provvisoriamente designato sotto
questo titolo soltanto all'interno della chiusura che noi tentiamo qui
di sorpassare, ponendovi, dimostrandovi delle frasi contraddittorie e
indifendibili, tentando di produrvi certamente l'insicurezza, apren-
dola al suo fuori, il che può essere fatto soltanto da un certo dentro.

capitolo V

IL SEGNO E IL BATTER D'OCCHIO

La punta dell'istante, l'identità del vissuto presente a sé nello stesso istante porta dunque tutto il peso di questa dimostrazione. La presenza a sé deve prodursi nell'unità indivisa di un presente temporale per non aver nulla da farsi sapere per la procura del segno. Una tale percezione o intuizione di sé per mezzo di sé nella presenza, non sarebbe solamente l'istanza nella quale la « significazione in generale non riuscirebbe a realizzarsi, ma assicurerebbe anche la possibilità di una percezione o di un'intuizione originaria in generale, cioè la *non-significazione* come « principio dei principi ». E più tardi, ogni volta che Husserl vorrà indicare il senso dell'intuizione originaria, ricorderà che essa è l'esperienza dell'assenza e dell'inutilità del segno¹.

La dimostrazione di cui ci occupiamo sopraggiunge in un momento anteriore alle *Vorlesungen* sulla coscienza intima del tempo. E per ragioni sia sistematiche che storiche, la temporalità del vissuto non è un tema delle *Logische Untersuchungen*. Tuttavia non si può evitare, al punto in cui siamo, di constatare che un certo concetto dell'« ades-

so », del presente come puntualità dell'istante, autorizza discretamente, ma in modo decisivo, tutto il sistema delle « distinzioni essenziali »: se la puntualità dell'istante è un mito, una metafora spaziale o meccanica, un concetto metafisico ereditato o tutto questo nello stesso tempo, se il presente della presenza a sé non è *semplice*, se si costituisce in una sintesi originaria e irriducibile, allora tutta l'argomentazione di Husserl è minacciata nel suo principio. Non possiamo qui condensare le mirabili analisi delle *Vorlesungen* di cui Heidegger disse in *Sein und Zeit* che sono le prime, nella storia della filosofia, a rompere con un concetto del tempo ereditato dalla *Fisica* di Aristotele e determinato a partire dalle nozioni di « adesso », di « punto », di « limite » e di « cerchio ». Cerchiamo tuttavia di prendervi qualche punto di riferimento dal punto di vista che qui è il nostro.

1. Il concetto della *puntualità*, dell'*adesso* come *stigmè*, che sia o no una presupposizione metafisica, vi gioca un ruolo ancora maggiore. Nessun *adesso* può certo essere isolato come istante e puntualità pura. Non solo Husserl lo riconosce (« ... appartiene all'essenza dei vissuti il dover essere distribuiti in modo tale che non vi possa essere mai una fase puntuale isolata », tr. fr., p. 65), ma ogni sua descrizione si adatta con flessibilità e finezza incomparabili alle modificazioni originali di questa ripartizione irriducibile. Questa ripartizione resta nondimeno pensata e descritta a partire dall'identità a sé dell'*adesso* come punto. Come « punto-sorgente ». L'idea di presenza originaria e in generale di « cominciamento », il « cominciamento assoluto », il *principium*² rinvia sempre, nel-

la fenomenologia, a questo « punto-sorgente ». Benché lo scorrere del tempo sia « indivisibile in frammenti che possano esistere per se stessi, ed indivisibile in fasi che possano esistere per se stesse, in punti della continuità », i « modi dello scorrere di un oggetto temporale immanente hanno un cominciamento, un punto-sorgente per così dire. È il modo di scorrere col quale l'oggetto immanente comincia ad essere. È caratterizzato come presente » (tr. fr., p. 42).

Nonostante tutta la complessità della sua struttura, la temporalità ha un centro insostituibile, un occhio od un nucleo vivente, ed è la puntualità dell'*adesso* attuale. La « apprensione-dell'*adesso* è come il nucleo di fronte ad una coda di cometa di ritenzioni » (p. 45), e « ogni volta non v'è che una fase puntuale ad essere attualmente presente, mentre le altre vi si aggrappano come coda ritenzionale » (p. 55). L'« *adesso* attuale è necessariamente e resta qualcosa di puntuale (*ein Punktuelles*), una forma che rimane per una materia sempre nuova » (Ideen I, par. 81). È a questa identità a se stesso dell'*adesso* attuale che si riferisce Husserl nel « *im selben Augenblick* » da cui siamo partiti. E non vi è d'altronde alcuna obiezione possibile, all'interno della filosofia, verso questo privilegio dell'*adesso*. Questo privilegio definisce l'elemento stesso del pensiero filosofico, è l'*evidenza* stessa, il pensiero cosciente stesso, dirige ogni concetto possibile della verità e del senso. Non lo si può sospettare, senza cominciare a enucleare la coscienza stessa a partire da un altrove della filosofia che toglie ogni *sicurezza* ed ogni *fondamento* possibili al discorso. Ed è proprio intorno al privilegio dell'*adesso*, dall'*adesso*, che si svolge, in ultima istanza, questo

dibattito, che non può somigliare a nessun altro, tra la filosofia, che è sempre filosofia della presenza, e un pensiero della non-presenza, che non è forzatamente il suo contrario, né necessariamente una meditazione dell'assenza negativa, anzi una teoria della non-presenza *come* inconscio.

Il predominio dell'adesso non fa soltanto sistema con l'opposizione fondatrice della metafisica, cioè quella della *forma* (o dell'eidos o dell'idea) e della *materia* come opposizione dell'atto e della *potenza* (« L'adesso attuale è necessariamente e resta qualcosa di puntuale: è una *forma che persiste* (*Verharrende*) *mentre la materia è sempre nuova* »)³. Essa assicura la tradizione che continua la metafisica greca della presenza in metafisica « moderna » della presenza come coscienza di sé, metafisica dell'idea come rappresentazione (*Vorstellung*). Essa dunque definisce il luogo di una problematica che confronta la fenomenologia con ogni pensiero della non-coscienza che sia in grado di avvicinarsi alla posta vera e propria, e all'istanza profonda della decisione: il concetto del tempo. Non è un caso se le *Vorlesungen* sulla coscienza intima del tempo confermano il predominio del presente e respingono nello stesso tempo il « troppo tardi » del divenire-cosciente di un « contenuto inconscio », cioè la struttura della temporalità implicata da tutti i testi di Freud⁴. Husserl scrive infatti: « È un'assurdità vera e propria parlare di un contenuto "inconscio" che diventerebbe cosciente solo dopo (*nachträglich*). La coscienza (*Bewusstsein*) è necessariamente *essere-cosciente* (*bewusstsein*) in ognuna delle sue fasi. Come la fase ritenzionale ha coscienza della precedente, senza farne un oggetto, così anche il dato origi-

nario è già cosciente — e sotto la forma specifica dell' "adesso" — senza essere oggettivo... » (...) « la ritenzione di un contenuto inconscio è impossibile... » (...) « se ogni "contenuto" è in se stesso e necessariamente "inconscio" diventa assurdo interrogarsi su una coscienza ulteriore che lo manifesterebbe »⁵.

2. Malgrado questo motivo dell'adesso attuale come « archiforma » (*Urform*) (*Ideen I*) della coscienza, il contenuto della descrizione, nelle *Vorlesungen* e altrove, vieta di parlare di una semplice identità a sé del presente. In tal modo si trova intaccato non solo ciò che si potrebbe chiamare la sicurezza metafisica per eccellenza, ma, più localmente, l'argomento del « *im selben Augenblick* » nelle *Untersuchungen*.

Tutte le *Vorlesungen*, nel loro lavoro sia critico che descrittivo, dimostrano, certo, e confermano l'irriducibilità della ri-presentazione (*Vergegenwärtigung*, *Repräsentation*) alla percezione presentativa (*Gegenwärtigen*, *Präsentieren*), del ricordo secondario e riproduttivo alla ritenzione, dell'immaginazione all'impressione originaria, dell'adesso ri-prodotto all'adesso attuale, percepito o ritenuto, ecc. Senza poter qui seguire lo svolgimento rigoroso di queste *Vorlesungen* e senza che sia necessario per questo rimettere in causa il loro valore dimostrativo, ci si può ancora interrogare sul loro terreno d'evidenza e sull'*ambito* di queste distinzioni, su ciò che riporta l'uno all'altro i termini distinti e costituisce la possibilità stessa del *paragone*.

Ci si accorge allora molto in fretta che la presenza del presente percepito può apparire come tale solo nella mi-

sura in cui essa *compone continuamente* con una non-presenza ed una non-percezione, cioè il ricordo e l'attesa primari (ritenzione e protenzione). Queste non-percezioni non si aggiungono, non accompagnano *eventualmente* l'adesso attualmente percepito, esse partecipano indispensabilmente ed essenzialmente alla sua possibilità. Certo Husserl dice che la ritenzione è ancora una percezione. Ma è il caso assolutamente unico — Husserl non ne ha mai riconosciuto altri — di una percezione il cui percepito non sia un presente ma un passato come modificazione del presente: « ...se chiamiamo percezione *l'atto nel quale risiede ogni origine, l'atto che costituisce originariamente*, allora il ricordo primario è percezione. Perché è soltanto nel ricordo primario che vediamo il passato, è soltanto in esso che si costituisce il passato, e ciò non in modo rappresentativo, ma anzi presentativo » (tr. fr., p. 58, par. 17). Così, nella ritenzione, la presentazione che si dona al vedere, fornisce un non-presente, un presente-passato e inattuale. Si può quindi sospettare che se Husserl la chiama tuttavia percezione, questo avvenga perchè egli tiene di fatto a questo, che la discontinuità radicale passi tra la ritenzione e la riproduzione, tra la percezione e l'immaginazione, ecc., non tra la percezione e la ritenzione. È il *nervus demonstrandi* della sua critica di Brentano. Husserl tiene assolutamente a ciò, che sia « del tutto esclusa qui una conciliazione continua della percezione col suo contrario » (*ibid.*).

E nondimeno, nel paragrafo precedente, non se ne era trattato in modo molto esplicito? « Se mettiamo ora in rapporto il termine percezione con *le differenze nel modo di darsi* che hanno gli oggetti temporali, l'opposto della per-

cezione è allora il ricordo primario e l'attesa primaria (ritenzione e protenzione) che entrano qui in scena, di modo che *percezione e non-percezione* passino continuamente l'una nell'altra. » E più avanti: « Nel senso ideale, la percezione (l'impressione) sarebbe allora la fase della coscienza che costituisce il puro adesso e il ricordo, tutt'altra fase della continuità. Ma questo precisamente è soltanto un limite ideale, qualcosa di astratto che non può essere nulla in se stesso. Resta dopo tutto che anche questo adesso ideale non è qualcosa di differente *toto caelo* dal non adesso, ma è anzi in rapporto continuo con esso. E a ciò corrisponde il passaggio continuo della percezione al ricordo primario. »

Dal momento che si ammette questa continuità dell'adesso e del non adesso, della percezione e della non-percezione nella zona di originarietà comune all'impressione originaria e alla ritenzione, si accoglie l'altro nell'identità a sé dell'*Augenblick*: la non-presenza e l'inevidenza nel *battere d'occhio dell'istante*. Vi è una durata del battere d'occhio; e questa chiude l'occhio. Questa alterità è perfino la condizione della presenza, della presentazione e dunque della *Vorstellung* in generale, prima di tutte le dissociazioni che potrebbero prodursi. La differenza tra la ritenzione e la riproduzione, tra il ricordo primario e il ricordo secondario, non è la differenza, che Husserl vorrebbe radicale, tra la percezione e la non-percezione, ma tra due modificazioni della non-percezione. Qualunque sia la differenza fenomenologica tra queste due modificazioni, malgrado gli immensi problemi che essa pone e la necessità di tenerne conto, essa separa soltanto due modi di riferirsi alla non-presenza irriducibile di un altro adesso.

Questo rapporto alla non-presenza, ancora una volta, non viene a sorprendere, circondare, magari dissimulare la presenza dell'impressione originaria, esso ne permette il sorgere e la verginità sempre rinascente. Ma esso distrugge radicalmente ogni possibilità di identità a sé nella semplicità. E ciò vale per il flusso costituente se stesso nella sua più grande profondità: « Se confrontiamo ora i fenomeni costituenti con queste unità costituite, troviamo un *flusso*, ed ogni fase di questo flusso è una *continuità di degradati*. Ma è impossibile per principio esporre qualsiasi fase di questo flusso in una successione continua, e di trasformare quindi in pensiero il flusso a tal punto che questa fase si dispieghi in identità con se stessa ». (par. 36, tr. fr., p. 98). Questa intimità della non-presenza e dell'alterità alla presenza intacca, alla sua radice, l'argomento dell'inutilità del segno nel rapporto a sé.

3. Husserl probabilmente rifiuterebbe di assimilare la necessità della ritenzione e la necessità del segno, appartenendo quest'ultimo solo, come l'immagine, al genere della ri-presentazione e del simbolo. E Husserl non può rinunciare a questa distinzione rigorosa senza rimettere in causa il *principium* assiomatico della fenomenologia. Il vigore col quale egli sostiene che la ritenzione e la *protenzione* appartengono alla sfera dell'originarietà, purché la si intenda « in senso largo », l'insistenza con la quale egli oppone la validità assoluta del ricordo primario alla validità relativa del ricordo secondario⁶, ben manifestano la sua intenzione e la sua inquietudine. La sua inquietudine, perché si tratta di salvare insieme due possibilità apparentemente inconciliabili: a) l'adesso vivente si costituisce

come sorgente percettiva assoluta soltanto in continuità con la ritenzione come non-percezione. La fedeltà all'esperienza e alle « cose stesse » vieta che ne sia diversamente; b) la sorgente della certezza in generale essendo l'originarietà dell'adesso vivente, bisogna mantenere la ritenzione nella sfera della certezza originaria e spostare la frontiera tra l'originarietà e la non-originarietà, fare in modo che essa passi, non tra il presente puro e il non-presente, tra l'attualità e l'inattualità di una presenza vivente, ma tra due forme di ri-torno o di re-stituzione del presente, la ritenzione e la ri-presentazione. Senza ridurre l'abisso che può infatti separare la ritenzione della ri-presentazione, senza nascondersi che il problema dei loro rapporti non è null'altro che quello della storia della « vita » e del divenire-cosciente della vita, si deve poter dire *a priori* che la loro radice comune, la possibilità della ri-petizione sotto la sua forma più generale, la traccia nel senso più universale, è una possibilità che deve non solo abitare la pura attualità dell'adesso, ma costituirla col movimento stesso della differenza⁷ che vi introduce. Una tale traccia è, se si può mantenere questo linguaggio senza contraddirlo e cancellarlo subito, più « originaria » dell'originarietà fenomenologica stessa. L'idealità della forma (*Form*) della presenza stessa implica in effetti che essa possa ri-petersi all'infinito, che il suo ritorno, come ritorno dello stesso, sia all'infinito necessario e iscritto nella presenza come tale; che il ri-torno sia ritorno di un presente che si tratterà in un movimento *finito* di ritenzione; che ci sia verità originaria, nel senso fenomenologico, soltanto radicata nella finitezza di questa ritenzione; che il rapporto all'infinito non possa in-

fine istaurarsi che nell'apertura all'idealità della forma di presenza, come possibilità di ri-torno all'infinito. Senza questa non-identità a sé della presenza detta originaria, come spiegare che la possibilità della riflessione e della ri-presentazione appartenga all'essenza di ogni vissuto? Che essa appartenga come una libertà ideale e pura all'essenza della coscienza? Husserl lo sottolinea continuamente, per la riflessione soprattutto in *Ideen I*⁸, e per la ri-presentazione già nelle *Vorlesungen*⁹. In tutte queste direzioni, la presenza del presente è pensata a partire dalla piega del ritorno, dal movimento della ripetizione e non al contrario. Che questa piega sia irriducibile nella presenza o nella presenza a sé, che questa traccia o questa differenza sia sempre più vecchia della presenza e le procuri la sua apertura, ciò non vieta forse di parlare di una semplice identità a sé « *im selben Augenblick* »? Ciò non compromette forse l'uso che Husserl vuol fare del concetto di « vita solitaria dell'anima » e di conseguenza la divisione rigorosa tra l'indicazione e l'espressione? L'indicazione e tutti i concetti a partire dai quali si è tentato fin qui di pensarla (esistenza, natura, mediazione, empiricità, ecc.) non hanno nel movimento della temporalizzazione trascendentale un'origine non sradicabile? Di conseguenza tutto ciò che si annuncia in questa riduzione alla « vita solitaria dell'anima » (la riduzione trascendentale a tutte le sue tappe e particolarmente la riduzione alla sfera monadica del « *proprio* » — *Eigenheit* — ecc.) non è come scheggiato nella sua possibilità da ciò che si chiama il tempo? Da ciò che si chiama il tempo e a cui bisognerebbe dare un altro titolo, avendo il « tempo » sempre designato un movimento pensato a partire dal presente e

non potendo dire altra cosa. Il concetto di solitudine pura — e di monade nel senso fenomenologico — non è *intaccato* dalla sua propria origine, dalla condizione stessa della sua presenza a sé: il « tempo » ripensato a partire dalla differenza nell'auto-afezione? a partire dall'identità dell'identità e dalla non-identità nello « stesso » del *im selben Augenblick*? Husserl ha lui stesso evocato l'analogia tra il rapporto all'*alter ego* come si costituisce all'interno della monade assoluta dell'ego e il rapporto all'altro presente (passato) come si costituisce nell'attualità assoluta del presente vivente (*Meditazioni cartesiane*, par. 52). Questa « dialettica » — in tutti i sensi di questa parola e al di qua di ogni ripresa speculativa di questo concetto — non apre il vivere alla differenza costituendo nell'immanenza pura del vissuto lo *scarto* della comunicazione indicativa ed anche della significazione in generale? Diciamo proprio lo scarto della comunicazione indicativa e della significazione in generale. Perché Husserl non intende soltanto escludere l'indicazione della « vita solitaria dell'anima ». Egli considererà il linguaggio in generale, l'elemento del logos, sotto la sua forma espressiva stessa, come avvenimento secondario, e sopraggiunto ad uno strato originario e pre-espressivo di senso. Il linguaggio espressivo stesso dovrebbe sopraggiungere al silenzio assoluto del rapporto a sé.

note al capitolo V

¹ Per esempio tutta la sesta *Untersuchung* non cessa di dimostrare che tra gli atti e i contenuti intuitivi da una parte, gli atti e i contenuti segnitivi dall'altra, la differenza fenomenologica è « irriducibile »; cfr.

soprattutto il par. 26. E tuttavia la possibilità di un « misto » vi è ammessa, il che solleverebbe più di un problema. Tutte le *Vorlesungen* riposano sulla radicale discontinuità tra la presentazione intuitiva e la « rappresentazione simbolica che non solo rappresenta l'oggetto a vuoto, ma lo rappresenta » attraverso « segni o immagini » (tr. fr., p. 133). In *Ideen I*, si può leggere che « si tra la percezione da un lato e la rappresentazione simbolica per immagine o per segno dall'altro, esiste una differenza eidetica insormontabile » (« ... Si cade nell'assurdo se si mescolano, secondo l'uso comune queste modalità rappresentative costruite in essenziale diversità, ecc. ») (par. 43, tr. it., *Idee* per una fenomenologia pura, Torino 1950, p. 144). E Husserl pensava della percezione in generale ciò che dice della percezione della cosa corporea sensibile, cioè che, dandosi in persona nella presenza, essa è « segno per se stessa » (*Ideen I*, par. 32; tr. it., p. 171). Essere segno di sé (*index sui*), o non essere un segno, non è forse la stessa cosa? E' in questo senso che, « nello stesso istante » in cui è percepito, il vissuto è segno di sé, presente a sé senza deviazione indicativa.

2 E' forse opportuno rileggere qui la definizione del « principio dei principi »: « Ma basta con le teorie infondate! Nessuna immaginabile teoria può coglierci in errore col principio di tutti i principi: cioè che ogni visione originariamente offerente è sorgente legittima di coscienza, che tutto ciò che ci si dà originamente nell'intuizione (per così dire in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà come anche soltanto nei limiti in cui si dà. E' chiaro che qualunque teoria può attingere la sua verità soltanto dai suoi dati originari. Dunque, come dicemmo all'inizio di questo capitolo, ogni affermazione che si limiti ad esprimere tali dati, esplicitandoli con termini significativamente aderenti, costituisce effettivamente un cominciamento assoluto. Un principium nel genuino senso della fondazione (*Ideen I*, par. 24, tr. it., p. 94).

3 *Ideen I*, par. 81, tr. it., p. 256.

4 Su questo argomento il nostro saggio, « Freud et la scène de l'écriture », in *L'écriture et la différence*.

5 Supplemento IX, tr. fr., pp. 160-161.

6 Cfr., per esempio, tra molti altri testi analoghi, il Supplemento III alle *Vorlesungen*. « Abbiamo quindi, come modi essenziali della coscienza del tempo: 1) la « sensazione » come presentazione, e la ritenzione e la protensione, intrecciate (*verflochtene*) per essenza ad essa, ma che possono anche divenire indipendenti (la sfera originaria in senso lato); 2) la ri-presentazione tetica (il ricordo), la ri-presentazione tetica di ciò che può accompagnare o ritornare (l'attesa); 3) la ri-presentazione immaginaria, come pura immaginazione, nella quale si trovano tutti questi stessi modi, in una coscienza che immagina » (tr. fr., pp. 141-142). Qui ancora, si sarà notato, il nodo del problema ha la forma dell'intreccio (*Verflechtung*) di fili che la fenomenologia slega nella loro essenza.

Questa estensione della sfera di originalità è ciò che permette di distinguere tra la certezza assoluta legata alla ritenzione e la certezza relativa dipendente dal ricordo secondario o « ressouvenir » (*Wiedererinnerung*) nella forma della ri-presentazione. Parlando delle perce-

zioni come archi-vissuti (*Urerlebnisse*), Husserl scrive in *Ideen I*: « Poiché, bene considerate, nella loro concretezza hanno soltanto una fase assolutamente originaria, ma costantemente fluente, il momento del vivente adesso ». « Così, ad esempio, affermiamo la validità assoluta della riflessione immanente, percipiente ossia della percezione immanente, riguardo a ciò che nel suo fluire essa porta a dati originari; la validità assoluta della ritenzione immanente riguardo a ciò che in essa è consapevole col carattere dell'« ancora vivente » o col « testé scomparso... » validità che però non va oltre il limite consentito dal contenuto dell'elemento così caratterizzato. Egualmente affermiamo la validità relativa dell'immanente ricordo di secondo grado... » (par. 78, tr. it., pp. 238-239).

7 Abbiamo usato la diversità ortografica del termine « differenza » per riprodurre la diversità ortografica presente nel testo francese: « *différence* » anziché *différence*.

La « *différence* » che da questo momento inizia ad intervenire nel testo di Derrida è la « supplementarietà » che « deve essere pensata prima della separazione tra il differire come ritardo e il differire come lavoro attivo della differenza ». (N.d.T.)

8 In particolare, nel par. 77, in cui è posto il problema della differenza dei rapporti tra riflessione e ri-presentazione, per esempio nel ricordo secondario.

9 Cfr., per esempio, par. 42: « Ma ad ogni coscienza presente, e che presenta, corrisponde la possibilità ideale di una ri-presentazione di questa coscienza che le corrisponde esattamente » (tr. fr., p. 115).

capitolo VI

LA VOCE CHE MANTIENE IL SILENZIO

Il « silenzio » fenomenologico non può dunque ricostituirsi se non con una doppia esclusione o una doppia riduzione: quella del rapporto all'altro in me nella comunicazione indicativa, quella dell'espressione come strato ulteriore, superiore ed esteriore a quello del senso. È nel rapporto tra queste due esclusioni che l'istanza della voce farà sentire la sua strana autorità.

Consideriamo innanzitutto la prima riduzione, sotto la forma in cui essa si annuncia in queste « distinzioni essenziali » alle quali abbiamo qui deciso di attenerci. Bisogna proprio riconoscere che il criterio di distinzione tra l'espressione e l'indicazione è finalmente affidato ad una descrizione molto sommaria della « vita interiore »: in questa vita interiore, non vi sarebbe indicazione perché non vi è comunicazione; non vi sarebbe comunicazione perché non vi è *alter ego*. E quando sorge la seconda persona nel linguaggio interiore, è una finzione e la finzione non è che la finzione. « Hai agito male, non puoi più continuare a comportarti così », questo è soltanto una falsa comunicazione, una simulazione.

Non formuliamo *dall'esterno* le domande che si impongono sulla possibilità e il regolamento di tali simulazioni o finzioni, né sul luogo da cui può sorgere questo « tu » nel monologo. Non poniamo *ancora* queste domande: la loro necessità sarà ancora più viva quando Husserl dovrà proprio constatare che, oltre il *tu*, il pronome personale in generale, e particolarmente l'*Io*, sono espressioni « essenzialmente occasionali », prive di « senso oggettivo », e funzionanti sempre come indici nel discorso effettivo. Solo l'*Io* compie il suo voler-dire nel discorso solitario e funziona al di fuori di esso come un « indice universalmente efficiente » (cap. III).

Domandiamoci per il momento in quale senso e in vista di che cosa la struttura della vita interiore è qui « semplificata » e in che cosa la scelta degli esempi è rivelatrice del progetto di Husserl. Lo è almeno per due versi.

1. Questi esempi sono di ordine *pratico*. Nelle frasi scelte, il soggetto si rivolge a se stesso come ad una seconda persona che egli biasima, esorta, invita ad una decisione o ad un rimorso. Ciò prova probabilmente che non si ha a che fare qui con « indicazioni ». Nulla è mostrato, direttamente o indirettamente, il soggetto non impara nulla su se stesso, il suo linguaggio non rimanda a nulla che « esista ». Il soggetto non si informa da se stesso, non opera né *Kundgabe* né *Kundnahme*. Husserl ha bisogno di scegliere i suoi esempi nella sfera pratica per mostrare nello stesso tempo che in essi nulla è « indicato » e che sono dei falsi linguaggi. Infatti si potrebbe essere tentati di concludere da questi esempi, supponendo che non se ne possano trovare di altro genere, che il discorso interiore

è sempre di essenza pratica, assiologica o assiopoietica. Anche quando ci si dice, « tu sei così », la predica non involge forse anche un atto valorizzante o produttore? Ma è precisamente questa tentazione che Husserl vuole prima di tutto e ad ogni costo evitare. Egli ha sempre determinato il modello del linguaggio *in generale* — indicativo quanto espressivo — a partire dal *theorein*. Per quanta attenzione abbia posto in seguito nel rispettare l'originalità dello strato pratico del senso e dell'espressione, quali siano allora stati il successo e il rigore delle sue analisi, egli non ha mai cessato di affermare la riducibilità dell'assiologia al suo nucleo logico-teorico¹. Si ritrova qui la necessità che l'ha spinto a studiare il linguaggio da un punto di vista logico ed epistemologico, la grammatica pura come grammatica pura *logica* comandata più o meno immediatamente dalla possibilità di un rapporto all'oggetto. Un discorso falso non è un discorso, un discorso contraddittorio (*widersinnig*) sfugge al non-senso (*Unsinnigkeit*) soltanto se la sua grammaticalità non vieta un voler-dire o un'intenzione-di-*Bedeutung* che non può essere essa stessa determinata che come posizione di un oggetto.

È dunque notevole che la logicità teorica, il *theorein* in generale, non comandi soltanto la determinazione dell'espressione, della significazione logica, ma già ciò che ne è escluso, cioè l'indicazione, la mostrazione come *Weisen* o *Zeigen* nell'*Hinweis* o nell'*Anzeigen*. E che Husserl debba, ad una certa profondità, riferirsi ad un nucleo di *essenza teorica dell'indicazione per poterlo escludere da una espressività essa stessa puramente teorica*. Forse perché, a questa profondità, la determinazione dell'espressione è

contaminata da quella stessa che essa sembra escludere: lo *Zeigen*, il rapporto all'oggetto come mostrazione indicativa, additando ciò che è davanti agli occhi o che deve sempre poter apparire ad un'intuizione nella sua visibilità, è *invisibile soltanto provvisoriamente*. Lo *Zeigen* è sempre una posizione (*Meinen*) che pre-determina l'unità di essenza profonda tra l'*Anzeigen* dell'indicazione e l'*Hinzeigen* dell'espressione. E il segno (*Zeichen*) rimanderebbe sempre, in ultima istanza, allo *Zeigen*, allo spazio, alla visibilità, al campo e all'orizzonte di ciò che è ob-iettato e pro-gettato, alla fenomenicità come faccia a faccia e superficie, evidenza ed intuizione, e prima di tutto come luce.

Allora che ne è della voce e del tempo? Se la mostrazione è l'unità del gesto e della percezione nel segno, se la significazione è assegnata al dito e all'occhio, se questa assegnazione è prescritta per ogni segno, sia esso indicativo o espressivo, discorsivo o non discorsivo, che ne è della voce e del tempo? Se l'invisibile è il prov-visorio, che ne è della voce e del tempo? E perché Husserl si accanisce a separare l'indice dall'espressione? Pronunciare o sentire un segno, vuol dire ridurre la spazialità o la mediatezza indicative? Pazientiamo un po'.

2. L'esempio scelto da Husserl (« Hai agito male, non puoi continuare a comportarti così ») deve dunque provare due cose contemporaneamente: che questa frase non è indicativa (e dunque che è una comunicazione fittizia) e che essa non fa conoscere nulla del soggetto a lui stesso. Paradossalmente, essa non è indicativa perché, in quanto non teorica, non logica, non conoscitiva, non è nemmeno

espressiva. Perciò essa sarebbe un fenomeno di significazione perfettamente fittizio. In tal modo si verifica l'unità dello *Zeigen* prima della sua rifrazione in indice e in espressione. Ora la *modalità temporale* di queste frasi non è indifferente. Se queste frasi non sono frasi di conoscenza, ciò significa che non sono immediatamente nella forma della predicazione: esse non utilizzano immediatamente il verbo *essere* e il loro senso, se non la loro forma grammaticale, non è al presente: verbale di un passato in forma di rimprovero, esortazione al rimorso e alla riparazione. L'*indicativo presente del verbo essere* è la forma pura e teleologica della logicità dell'espressione. Meglio: l'indicativo presente del verbo essere alla *terza persona*. Piuttosto ancora: proposizione del tipo « S è P » nella quale S non sia una persona che si possa sostituire con un pronome personale, avendo quest'ultimo in ogni discorso reale un valore soltanto indicativo². Il soggetto S deve essere un nome e un nome di oggetto. E si sa che per Husserl S è P è la forma fondamentale e primitiva, l'operazione apofantica originaria da cui ogni proposizione logica deve poter essere derivata per semplice complicazione³. Se si pone l'identità dell'espressione e della *Bedeutung* logica (*Ideen I*, par. 124), si deve dunque riconoscere che la terza « persona » dell'indicativo presente del verbo *essere* è il nucleo irriducibile e puro dell'espressione. Di una espressione di cui Husserl diceva, si ricordi, che non era originariamente un « esprimersi », ma fin dall'inizio un « esprimersi su qualche cosa » (*über etwas sich aussern*, par. 7). Il « parlarsi » che Husserl vuole qui restaurare non è un « parlarsi-da-sé-a-sé », tranne che se quest'ultimo può prendere la forma di un « dir-si che S è P ».

È qui che bisogna *parlare*. Il senso del verbo « essere » (di cui Heidegger ci dice che la sua forma infinitiva è stata enigmaticamente determinata dalla filosofia a partire dalla terza persona dell'indicativo presente) mantiene con la *parola*, cioè con l'unità della *phonè* e del senso, un rapporto molto singolare. Non è probabilmente una « parola semplice », dato che la si può tradurre in lingue differenti. Non è nemmeno una generalità concettuale⁴. Ma, dato che il suo senso non designa nulla, nessuna cosa, nessun ente né determinazione ontica, dato che non lo si incontra da nessuna parte al di fuori della parola, la sua irriducibilità è quella del *verbum* o del *legein*, dell'unità del pensiero e della voce nel logos. Il privilegio dell'essere non può resistere alla decostruzione della parola. *Essere* è la prima o l'ultima parola a resistere alla decostruzione di un linguaggio di parole. Ma perché la verbalità si confonde con la determinazione dell'essere in generale come presenza? E perché il privilegio dell'indicativo presente? Perché l'epoca della *phonè* è l'epoca dell'essere nella forma della presenza? Cioè dell'idealità?

È qui che bisogna *intendersi*. Ritorniamo ad Husserl. L'espressione pura, l'espressione logica deve essere per lui un « medium » « improduttivo » che viene a « riflettere » (*wiederspiegeln*) lo strato di senso pre-espressivo. La sua sola produttività consiste nel far passare il senso nell'idealità della forma concettuale e universale⁵. Benché vi siano ragioni essenziali perché tutto il senso non sia completamente ripetuto nell'espressione, e benché questa comporti delle significazioni dipendenti e incomplete (sincategoremi, ecc.), il telos dell'espressione integrale è la restituzione, nella forma della presenza, della totalità di un

senso dato attualmente all'intuizione. Essendo questo senso determinato a partire da un rapporto all'oggetto, il medium dell'espressione deve proteggere, rispettare, restituire la *presenza* del senso *nello stesso tempo come essere-davanti dell'oggetto* disponibile per uno sguardo e *come prossimità a sé nell'interiorità*. Il *pre* dell'oggetto presente ora-davanti è un *contro* (*Gegenwart*, *Gegenstand*) nello stesso tempo nel senso del *tutto-contro* della prossimità e dell'incontro dell'op-posto.

Ora tra l'idealizzazione e la voce, la complicità è qui infettibile. Un oggetto ideale è un oggetto la cui mostrazione può essere indefinitamente ripetuta, la cui presenza allo *Zeigen* è indefinitamente reiterabile precisamente perché, liberato di ogni spazialità mondana, è un puro noema che io posso esprimere senza dovere, almeno in apparenza, passare attraverso il mondo. In questo senso, la voce fenomenologica, che sembra compiere questa operazione « nel tempo », non rompe con l'ordine dello *Zeigen*, essa appartiene allo stesso sistema e ne completa la funzione. Il passaggio all'infinito nell'idealizzazione dell'oggetto non fa che un tutt'uno con l'avvento « *storiale* » della *phonè*. Ciò non vuol dire che noi possiamo infine capire ciò che è il movimento dell'idealizzazione a partire da una « funzione » o « facoltà » determinata, di cui sapremmo, grazie alla familiarità dell'esperienza, la « fenomenologia del corpo proprio » o una scienza oggettiva (fonetica, fonologia o fisiologia della fonazione), ciò che essa è. Proprio al contrario. Che la storia dell'idealizzazione, cioè la « storia dello spirito » o la storia semplicemente, non sia separabile dalla storia della *phonè*, ciò restituisce a quest'ultima tutta la sua potenza di enigma.

Per comprendere bene in che cosa risieda il potere della voce e perché la metafisica, la filosofia, la determinazione dell'essere come presenza siano l'epoca della voce come padronanza *tecnica* dell'essere-oggetto, per comprendere bene l'unità della *technè* e della *phonè*, bisogna pensare all'oggettività dell'oggetto. L'oggetto ideale è il più oggettivo degli oggetti: indipendente dall'*bic et nunc* degli avvenimenti e degli atti della soggettività empirica che lo pone, esso può essere ripetuto all'infinito pur restando il medesimo. La sua presenza all'intuizione, non dipendendo il suo essere-davanti allo sguardo essenzialmente da alcuna sintesi mondana o empirica, la restituzione del suo senso nella forma della presenza, diventa una possibilità universale e illimitata. Ma il suo essere-ideale *non* essendo *nulla* fuori dal mondo, deve essere costituito, ripetuto ed espresso in un medium che non intacchi la presenza e la presenza a sé degli atti che lo pongono: un medium che preservi nello stesso tempo la *presenza dell'oggetto* davanti all'intuizione e la *presenza a sé*, la prossimità assoluta degli atti a se stessi. L'idealità dell'oggetto, non essendo che il suo essere per una coscienza non empirica, non può essere espressa che in un elemento la cui fenomenalità non abbia la forma della mondanità. *La voce è il nome di questo elemento. La voce si ascolta.* I segni fonici (le « immagini acustiche » nel senso di Saussure, la voce fenomenologica) sono « ascoltati » dal soggetto che li proferisce nella prossimità assoluta del loro presente. Il soggetto non deve passare fuori di sé per essere immediatamente investito dalla sua attività di espressione. Le mie parole sono « vive » perché sembrano non lasciarmi: non cadere fuori di me, fuori dal mio respiro, in un allontanamento visibi-

le; non cessare di appartenermi, di essere a mia disposizione, « senza accessorio ». Così in ogni caso si dà il fenomeno della voce, la voce fenomenologica. Si obietterà forse che questa interiorità appartiene all'aspetto fenomenologico e ideale di ogni significante. Per esempio, la forma ideale di un significante scritto non è nel mondo, e la distinzione tra il grafema e il corpo empirico del segno grafico corrispondente separa un dentro della coscienza fenomenologica e un fuori del mondo. E ciò è vero per ogni significante visibile o spaziale. Certo. Resta che ogni significante non fonico comporta, all'interno stesso del suo « fenomeno », nella sfera fenomenologica (non mondana) dell'esperienza in cui si dà, un riferimento spaziale; il senso « fuori », « nel mondo », è una componente essenziale del suo fenomeno. Nulla di simile, in apparenza, nel fenomeno della voce. Nell'interiorità fenomenologica, sentirsi e vedersi sono due ordini di rapporto a sé radicalmente differenti. Prima ancora che una descrizione di questa differenza sia abbozzata, comprendiamo perché l'ipotesi del « monologo » poteva autorizzare la distinzione tra indice ed espressione soltanto supponendo un legame essenziale tra l'espressione e la *phonè*. Tra l'elemento fonico (nel senso fenomenologico e non nel senso di sonorità intra-mondana) e l'espressività, cioè la logicità di un significante *animato* in vista della presenza ideale di una *Bedeutung* (essa stessa riferita ad un oggetto), ci sarebbe un legame necessario; Husserl non può mettere tra parentesi ciò che i glossematici chiamano la « sostanza di espressione » senza minacciare ogni sua impresa. Il richiamo a questa sostanza svolge quindi una funzione filosofica maggiore.

Cerchiamo dunque di interrogare il valore fenomenologico della voce, la trascendenza della sua dignità in rapporto ad ogni altra sostanza significante. Pensiamo e tenteremo di mostrarlo, che questa trascendenza non è che apparente. Ma questa « apparenza » è l'essenza stessa della coscienza e della sua storia, ed essa determina un'epoca alla quale appartiene l'idea filosofica della verità, l'opposizione della verità e dell'apparenza, come funziona ancora nella fenomenologia. Non la si può dunque chiamare « apparenza » né chiamarla all'interno della concettualità metafisica. Non si può tentare di de-costruire questa trascendenza senza sprofondare, brancolando tra i concetti ereditati, verso l'innominabile.

La « trascendenza apparente », dunque, della voce dipende dal fatto che il significato, che è sempre di essenza ideale, la *Bedeutung* « espressa » è immediatamente presente all'atto di espressione. Questa presenza immediata dipende dal fatto che il « corpo » fenomenologico del significante sembra cancellarsi nel momento stesso in cui è prodotto. Sembra appartenere fin d'ora all'elemento dell'idealità. Esso stesso si riduce fenomenologicamente, trasforma in pura diafanità l'opacità mondana del suo corpo. Questa eliminazione del corpo sensibile e della sua exteriorità è per la coscienza la forma stessa della presenza immediata del significato.

Perché il fenomeno è il più « ideale » dei segni? Da dove viene questa complicità tra il suono e l'idealità, o piuttosto tra la voce e l'idealità? (Hegel vi era stato più attento di chiunque altro e dal punto di vista della storia della metafisica, è questo un fatto notevole che esamineremo altrove). Quando io parlo appartiene all'essenza fenomeno-

logica di questa operazione il fatto che io *mi ascolti nel tempo* in cui parlo. Il significante animato dal mio respiro e dall'intenzione di significazione (nel linguaggio husserliano l'espressione animata dalla *Bedeutungsintention*) è assolutamente vicino a me. L'atto vivente, l'atto che dà la vita, la *Lebendigkeit* che anima il corpo del significante e lo trasforma in espressione volente-dire, l'anima del linguaggio sembra non separarsi da se stessa, dalla sua presenza a sé. Essa non rischia la morte nel corpo di un significante abbandonato al mondo e alla visibilità dello spazio. Essa può *mostrare* l'oggetto ideale o la *Bedeutung* ideale che vi si riferisce senza avventurarsi al di fuori dell'idealità, al di fuori dell'interiorità della vita presente a sé. Il sistema dello *Zeigen*, i movimenti del dito e dell'occhio (di cui ci domandavamo sopra se non fossero inseparabili dalla fenomenicità non sono qui assenti, sono interiorizzati. Il fenomeno non cessa di essere oggetto per la voce. Anzi, nella misura in cui l'idealità dell'oggetto sembra dipendere dalla voce e divenire così *assolutamente disponibile* in essa, il sistema che lega la fenomenalità alla possibilità dello *Zeigen* funziona meglio che mai nella voce. *Il fenomeno si dà come l'idealità dominata dal fenomeno.* Questa presenza a sé dell'atto animatore nella spiritualità trasparente di ciò che esso anima, questa intimità della vita a sé stessa, ciò che ha fatto sempre dire che la parola è viva, tutto ciò presuppone dunque che il soggetto parlante si ascolti al presente. Tale è l'essenza o la normalità della parola. Nella struttura stessa della parola è implicato che colui che parla *si ascolti*: che nello stesso tempo percepisca la forma sensibile dei fenomeni e capisca la propria intenzione di espressione. Se sorgono degli accidenti, che

sembrano contraddire questa necessità teleologica, o verranno superati grazie a qualche operazione di supplezza, o non vi sarà parola. Il mutismo e la sordità vanno di pari passo. Il sordo può partecipare al colloquio soltanto facendo scivolare i suoi atti nella forma di parole il cui *telos* implica che essi siano sentiti da colui che li proferisce. Considerato da un punto di vista puramente fenomenologico, all'interno della riduzione, il processo della parola ha l'originalità di darsi già come puro fenomeno, avendo già sospeso l'atteggiamento naturale e la tesi di esistenza del mondo. L'operazione del « sentirsi-parlare » è un'auto-afezione di un tipo assolutamente unico. Da una parte, essa opera nel medium dell'universalità; i significati che vi appaiono devono essere delle idealità che si possano *idealiter* ripetere o trasmettere indefinitamente come le stesse. D'altra parte, il soggetto può sentirsi o parlarsi, lasciarsi investire dal significante che egli produce senza alcuna deviazione attraverso l'istanza dell'esteriorità, del mondo, o del non-proprio in generale. Ogni altra forma di auto-afezione deve o passare attraverso il non-proprio o rinunciare all'universalità. Quando mi vedo, che ciò avvenga perché una regione limitata del mio corpo si dà al mio sguardo o per riflessione speculare, il non-proprio è già entrato nel campo di questa auto-afezione, che da quel momento non è più pura. Nell'esperienza del toccante-toccato, è la stessa cosa. Nei due casi, la superficie del mio corpo, come rapporto all'esteriorità, deve cominciare con l'esporsi nel mondo. Non vi sono, si dirà, forme di auto-afezione pura che, nell'interiorità del proprio corpo, non richiedano l'intervento di alcuna superficie di esposizione mondana e che tuttavia non siano dell'ordine della voce?

Ma queste forme restano allora puramente empiriche, non possono appartenere ad un medium di significazione universale. Bisogna quindi, per rendere conto del potere fenomenologico della voce, precisare ancora questo concetto di auto-afezione pura e descrivere ciò che in esso lo rende idoneo all'universalità. In quanto auto-afezione pura, l'operazione del sentirsi-parlare sembra ridurre fino alla superficie interiore del proprio corpo, essa sembra, nel suo fenomeno, potersi dispensare da questa esteriorità nell'interiorità, da questo spazio interiore nel quale è tesa la nostra esperienza o la nostra immagine del proprio corpo. Perciò essa è vissuta come auto-afezione assolutamente pura, in una prossimità a sé che non sarebbe altro che la riduzione assoluta dello spazio in generale. È questa purezza che la rende atta all'universalità. Essa, non esigendo l'intervento di alcuna superficie determinata nel mondo, *producendosi nel mondo come auto-afezione pura*, è una sostanza significante assolutamente disponibile. Perché la voce non incontra alcun ostacolo alla sua emissione nel mondo, precisamente in quanto essa vi si produce come *auto-afezione pura*. Questa auto-afezione è forse la possibilità di ciò che si chiama la *soggettività* o il *per-sé*; ma senza di essa nessun mondo apparirebbe *come tale*. Poiché essa presuppone nella sua profondità l'unità del suono (che è nel mondo) e della *phonè* (nel senso fenomenologico). Una scienza « mondana » oggettiva non può certo insegnarci nulla sull'essenza della voce. Ma l'unità del suono e della voce, ciò che permette a questa di prodursi nel mondo come auto-afezione pura, è l'unica istanza che sfugge alla distinzione tra l'intra-mondanità e la trascendentalità; e che nello stesso tempo la rende possibile.

È questa universalità che fa sì che, strutturalmente e di diritto, nessuna coscienza è possibile senza la voce. La voce è l'essere accanto a sé nella forma dell'universalità, come co-scienza. La voce è la coscienza. Nel colloquio, la propagazione dei significanti *sembra* non incontrare alcun ostacolo perché mette in rapporto due origini *fenomenologiche* dell'auto-affezione pura. Parlare a qualcuno, è senz'altro sentirsi parlare, essere sentiti da sé, ma anche e nello stesso tempo, se si è sentito dall'altro, fare che questi *ripeta immediatamente* in sé il sentirsi-parlare nella forma stessa in cui io l'ho prodotto. Lo ripeta immediatamente, cioè riproduca l'auto-affezione pura senza l'aiuto di alcuna exteriorità. Questa possibilità di riproduzione, la cui struttura è assolutamente unica, *si dà* come il fenomeno di un dominio e di un potere senza limiti sul significante, poiché questo ha la forma della non-esteriorità stessa. Idealmente, nell'essenza teleologica della parola, sarebbe quindi possibile che il significante fosse assolutamente vicino al significato posto dall'intuizione e guidante il voler-dire. Il significante diverrebbe perfettamente diafano in ragione stessa della prossimità assoluta del significato. Questa prossimità è rotta quando, invece di sentirmi parlare, io vedo me stesso scrivere o esprimere con gesti.

È alla condizione di questa prossimità assoluta del significante al significato, e della sua cancellazione nella presenza immediata che Husserl potrà appunto considerare il medium dell'espressione come « improduttivo » e « riflettente ». È anche a questa condizione che egli potrà, paradossalmente, ridurlo senza danno e affermare che esiste uno strato pre-espressivo del senso. È a questa condizione che Husserl si arrogherà il diritto di ridurre la totalità del lin-

guaggio, sia esso indicativo o espressivo, per riaffermare l'originarietà del senso.

Come capire questa riduzione del linguaggio quando Husserl, dalla *Logische Untersuchungen* fino all'*Origine della geometria*, non ha cessato di considerare che non vi è verità scientifica, cioè oggetti assolutamente ideali, se non negli « enunciati »? che non solo il linguaggio parlato ma l'*iscrizione* è indispensabile alla costituzione di oggetti ideali, cioè di oggetti che possono essere trasmessi e ripetuti come i medesimi.

Prima di tutto, bisogna proprio riconoscerlo, il movimento che, avviato da molto tempo, sfocia all'*Origine della geometria*, conferma, nel suo aspetto più evidente, la limitazione profonda del linguaggio ad un strato secondario dell'esperienza, e, nella considerazione di questo strato secondario, al fonologismo tradizionale della metafisica. Se la scrittura porta a termine la costituzione degli oggetti ideali, lo fa in quanto scrittura fonetica⁶: essa viene a fissare, iscrivere, registrare, incarnare una parola già pronta. E riattivare la scrittura, vuol dire sempre risvegliare un'espressione in un'indicazione, una parola nel corpo di una lettera che portava in sé, in quanto simbolo che può sempre restare vuoto, la minaccia della crisi. La parola svolgeva già la stessa funzione nei confronti dell'identità di senso come essa si costituisce dapprima nel pensiero. Per esempio, il « proto-geometra » deve produrre in pensiero, col passaggio al limite, la pura idealità dell'oggetto geometrico puro, assicurarne la trasmissibilità con la parola e infine affidarla ad una scrittura per mezzo della quale si potrà sempre ripetere il senso d'origine, cioè l'atto di *pensiero* puro che ha creato l'idealità del senso. Con la possi-

bilità di progresso che una tale incarnazione autorizza, il rischio dell'« oblio » e della perdita del senso aumenta senza posa. È sempre più difficile ricostituire la presenza dell'atto nascosto sotto le sedimentazioni storiche. Il momento della crisi è sempre quello del segno. Inoltre, è sempre nella concettualità metafisica che Husserl, nonostante la minuzia, il rigore e la novità assoluta delle sue analisi, descrive tutti questi movimenti. La differenza assoluta tra l'anima e il corpo domina. La scrittura è un corpo che esprime soltanto se si pronuncia attualmente l'espressione verbale che l'anima, se il suo spazio è temporalizzato. La parola è un corpo che vuol dire qualcosa solo se un'intenzione attuale l'anima e lo fa passare dallo stato di sonorità inerte (*Körper*) allo stato di corpo animato (*Leib*). Questo corpo proprio della parola esprime soltanto se è animato (*sinnbelebt*) dall'atto di un voler-dire (*bedeuten*) che lo trasforma in carne spirituale (*geistige Leiblichkeit*). Ma solo la *Geistigkeit* o la *Lebendigkeit* è indipendente e originaria⁷. In quanto tale, essa non ha bisogno di alcun significante per essere presente a se stessa. È contro i suoi significanti come grazie ad essi che essa si risveglia o si mantiene in vita. Questo è l'aspetto tradizionale del discorso husserliano.

Ma se Husserl ha dovuto riconoscere, anche solo come salutari minacce la necessità di questa « incarnazione », è perchè un motivo profondo tormentava e contestava dall'interno la sicurezza di queste distinzioni tradizionali. E significa che la possibilità della scrittura abitava il dentro della parola che, essa stessa, era al lavoro nell'intimità del pensiero.

E ritroviamo qui tutte le risorse di non-presenza origina-

ria di cui abbiamo già, a più riprese, individuato l'affiorare. Husserl, pur respingendo la differenza nell'esteriorità del significante, non poteva fare a meno di riconoscerne l'opera all'origine del senso e della presenza. L'auto-afezione come operazione della voce presupponeva che una differenza pura venisse a dividere la presenza a sé. È in questa differenza pura che si radica la possibilità di tutto ciò che si crede poter escludere dall'auto-afezione: lo spazio, il fuori, il mondo, il corpo, ecc. Se si ammette che l'auto-afezione è la condizione della presenza a sé, nessuna riduzione trascendentale pura è possibile. Ma bisogna passare attraverso essa per riaffermare la differenza nella più grande prossimità a sé: non della sua identità, né della sua purezza, né della sua origine. Essa non ne ha. Ma del movimento della differenza.

Questo movimento della differenza non sopravviene a un soggetto trascendentale. Lo produce. L'auto-afezione non è una modalità di esperienza caratterizzante un ente che sarebbe già lui stesso (*autos*). Essa produce lo stesso come rapporto a sé nella differenza da sé, lo stesso come il non-identico.

Si dirà che l'auto-afezione di cui abbiamo parlato fin qui concerne soltanto l'operazione della voce? che la differenza concerne l'ordine del « significante » fonico o lo « strato secondario » dell'espressione? E che si può sempre riservare la possibilità di una identità pura e puramente presente a sé al livello che Husserl ha voluto liberare come quello del vissuto pre-espressivo? al livello del senso, in quanto esso precederebbe la *Bedeutung* e l'espressione? Ma sarebbe facile mostrare che tale possibilità è esclusa alla radice stessa dell'esperienza trascendentale.

Perché infatti il concetto di auto-afezione si è imposto a noi? Ciò che fa l'originalità della parola, ciò per cui essa si distingue da ogni altro mezzo di significazione, è il fatto che la sua stoffa sembra essere puramente temporale. E questa temporalità non sviluppa un senso che sarebbe lui stesso intemporale. Il senso, prima ancora di essere espresso, è temporale da parte a parte. L'onnitemporalità degli oggetti ideali, secondo Husserl, è soltanto un modo della temporalità. E quando Husserl descrive un senso che sembra sfuggire alla temporalità, egli si affretta a precisare che si tratta qui di una tappa provvisoria dell'analisi e che egli considera allora una temporalità costituita. Ora, dal momento in cui si tiene conto del movimento della temporalizzazione, come esso è già analizzato nelle *Vorlesungen*, bisogna proprio utilizzare il concetto di auto-afezione pura, concetto di cui si serve Heidegger, lo si sa, in *Kant und das Problem der metaphysik*, precisamente a proposito del tempo. Il « punto-sorgente », l'« impressione originaria », ciò a partire da cui si produce il movimento della temporalizzazione è già auto-afezione pura. E innanzitutto una produzione pura poiché la temporalità non è mai il predicato reale di un ente. L'intuizione del tempo stesso non può essere empirica, è una percezione che non riceve nulla. La novità assoluta di ogni adesso non è quindi generata da nulla. Essa consiste in un'impressione originaria che si genera essa stessa: « L'impressione originaria è l'inizio assoluto di questa produzione, la sorgente originaria, ciò a partire da cui si produce continuamente tutto il resto. Ma essa stessa non è prodotta, non nasce come qualcosa di prodotto, ma per *genesis spontanea*, essa è generazione originaria » (*Vorlesungen*, Sup-

plemento I; tr. fr., p. 131). Questa spontaneità pura è un'impressione, essa non crea nulla. Il nuovo adesso non è un ente, non è un oggetto prodotto ed ogni linguaggio fallisce a descrivere questo puro movimento, diversamente che per metafora, cioè prendendo i suoi concetti dall'ordine degli oggetti dell'esperienza che questa temporalizzazione rende possibile. Husserl ci mette continuamente in guardia contro queste metafore⁸. Il processo col quale l'adesso vivente, producendosi per generazione spontanea, deve, per essere un adesso, fermarsi in un altro adesso, intaccare se stesso, senza ricorso empirico, con una nuova attualità originaria nella quale diverrà non-adesso come adesso passato, ecc., un tale processo è proprio un'auto-afezione pura nella quale il medesimo è il medesimo soltanto preoccupandosi dell'altro, divenendo l'altro dal medesimo. Questa auto-afezione deve essere pura poiché l'impressione originaria non vi è investita da null'altro che da se stessa, dalla « novità » assoluta di un'altra impressione originaria che è un altro adesso. Appena si introduce un ente determinato nella descrizione di questo « movimento », si parla per metafore, si dice il « movimento » nei termini di ciò che esso rende possibile. Ma si è già da sempre deviato nella metafora ontica. La temporalizzazione è la radice di una metafora che non può essere che originaria. La parola stessa « tempo », quale la si è sempre intesa nella storia della metafisica, è una metafora, indicante e dissimulante *nello stesso tempo* il « movimento » di questa auto-afezione. Tutti i concetti della metafisica — in particolare quelli di attività e di passività, di volontà e di non-volontà e quindi quelli di afezione o di

auto-afezione, di purezza e di impurità, ecc. — *coprono* lo strano « movimento » di questa differenza.

Ma questa differenza pura, che costituisce la presenza a sé del presente vivente, vi ri-introduce originariamente tutta l'impurità che si è creduto poterne escludere. Il presente vivente sgorga a partire dalla sua non-identità a sé, e dalla possibilità della traccia ritenzionale. È già sempre una traccia. Questa traccia è impensabile a partire dalla semplicità di un presente la cui vita sarebbe interiore a sé. Il sé del presente vivente è originariamente una traccia. La traccia non è un attributo di cui si possa dire che il sé del presente vivente lo « è originariamente ». Bisogna pensare l'essere-originario dopo la traccia e non il contrario. Questa archi-scrittura è all'opera all'origine del senso. Essendo quest'ultimo, Husserl l'ha riconosciuto, di natura temporale, esso non è mai semplicemente presente, è già sempre impegnato nel « movimento » della traccia, cioè nell'ordine della « significazione ». È da sempre già uscito da sé nello « strato espressivo » del vissuto. Dato che la traccia è il rapporto dell'intimità del presente vivente al suo fuori, l'apertura all'esteriorità in generale, al non-proprio, ecc., *la temporalizzazione del senso è fin dall'inizio del gioco « spaziatura »*. Dal momento in cui si ammette la spaziatura nello stesso tempo come « intervallo » o differenza e come apertura al-fuori, non vi è più interiorità assoluta, il « fuori » si è insinuato nel movimento col quale il dentro del non-spazio, ciò che ha nome di « tempo » appare, si costituisce, si « presenta ». Lo spazio è « nel » tempo, esso è la pura uscita fuori da sé del tempo, è il fuori-da-sé come rapporto a sé del tempo. L'esteriorità dello spazio, l'esteriorità come spazio,

non sorprende il tempo, si apre come puro « fuori » « nel » movimento della temporalizzazione. Se si ricorda ora che la pura interiorità dell'auto-afezione fonica presupponeva la natura puramente temporale del processo « espressivo », si vede che il tema di una pura interiorità della parola o del « sentirsi-parlare » è radicalmente contraddetto dal « tempo » stesso. L'uscita « nel mondo » è, anch'essa, originariamente implicata dal movimento della temporalizzazione. Il « tempo » non può essere una « soggettività assoluta » precisamente perché non la si può pensare a partire dal presente e dalla presenza a sé di un ente presente. Come tutto ciò che è pensato sotto questo titolo e come tutto ciò che è escluso dalla riduzione trascendentale più rigorosa, il « mondo » è originariamente implicato dal movimento della temporalizzazione. Come rapporto tra un dentro e un fuori in generale, un esistente e un non-esistente in generale, un costituente e un costituito in generale, la temporalizzazione è nello stesso tempo il potere e il limite stessi della riduzione fenomenologica. Il sentirsi-parlare non è l'interiorità di un dentro chiuso su di sé, è l'apertura irriducibile nel dentro, l'occhio e il mondo nella parola. *La riduzione fenomenologica è una scena.*

Quindi, come l'espressione non viene ad aggiungersi come uno « strato »⁹ alla presenza di un senso pre-espressivo, così, il dentro dell'indicazione non viene ad intaccare accidentalmente il dentro dell'espressione. Il loro intreccio (*Verflechtung*) è originario, non è l'associazione contingente che un'attenzione metodica ed una riduzione paziente potrebbero disfare. L'analisi, per quanto sia necessaria, incontra qui un limite assoluto. Se l'indicazione

non si aggiunge all'espressione la quale non si aggiunge al senso, si può tuttavia parlare al loro riguardo di «supplemento» originario: la loro *addizione* viene a *supplire* una mancanza, una non-presenza a sé originaria. E se l'indicazione, per esempio la scrittura nel senso corrente, deve necessariamente «aggiungersi» alla parola per portare a termine la costituzione dell'oggetto ideale, se la parola deve «aggiungersi» all'identità pensata dell'oggetto, ciò significa che la «presenza» del senso e della parola aveva già cominciato a venir meno a se stessa.

note al capitolo VI

¹ Cfr. particolarmente il cap. IV e soprattutto i par. 114 e 127 delle *Ideen I* (III Sezione). Li studieremo altrove più da vicino e separatamente. Cfr. «La forme et le vouloir-dire», già citato.

² Cfr. *Untersuchungen I*, cap. III, par. 26: «Ogni espressione contenente un *pronome personale* è già priva di un senso oggettivo. La parola *io* indica, secondo il caso, una persona diversa... è piuttosto una funzione indicativa che serve in esso di mediazione e avverte per così dire l'uditore: colui che sta di fronte a sé mira se stesso» (tr. fr., p. 96,97). Tutto il problema sta nel sapere se, nel discorso solitario in cui, dice Husserl, la *Bedeutung* dell'*io* si riempie e si compie, l'elemento dell'universalità propria all'espressività come tale non vieta questo riempimento e non priva il soggetto dell'intuizione piena della *Bedeutung io*; e se il discorso solitario interrompe o *interiorizza* soltanto la situazione di dialogo nella quale, dice Husserl, «come ogni persona, quando parla di se stessa, dice *io*, questa parola possiede il carattere di un indice universalmente efficiente per designare questa situazione».

Si comprende meglio così la differenza tra il *manifestato* che è sempre soggettivo e l'*espresso* come *nominato*. Ogni volta che l'*io* appare, si tratta di una proposizione di manifestazione indicativa. Il manifestato e il nominato possono talvolta ricoprirsi parzialmente («un bicchier d'acqua, per favore», nomina la cosa e manifesta il desiderio), ma sono in diritto perfettamente disgiunti, come nell'esempio seguente in cui sono perfettamente disgiunti: $2 \times 2 = 4$. «Questa proposizione non vuol dire assolutamente la stessa cosa di quest'altra proposi-

zione: io giudico che $2 \times 2 = 4$. Per di più, queste due proposizioni non sono nemmeno equivalenti; l'una può essere vera, e l'altra falsa» (par. 25, tr. fr., p. 93).

³ Cfr. in particolare *Formale und Transzendente Logik*, I, 1, par. 13; tr. S. Bachelard p. 75.

⁴ Che lo si dimostri secondo il modo aristotelico o secondo il modo heideggeriano, il senso dell'essere deve precedere il concetto generale di essere. Sulla singolarità del rapporto tra la parola e il senso dell'essere, come sul problema dell'indicativo presente, rimandiamo a *Essere e tempo* e a *Introduzione alla metafisica*. Forse appare già che, pur appoggiandosi, in punti decisivi, su dei motivi heideggeriani, noi vorremmo soprattutto domandarci se, per quel che riguarda i rapporti tra logos e phonè e per quel che riguarda la pretesa irriducibilità di certe unità di parole (della parola *essere* o di altre «parole radicali»), il pensiero di Heidegger non chiami talvolta gli stessi problemi della metafisica della presenza.

⁵ *Ideen I*, par. 124.

⁶ E' strano che, nonostante il motivo formalista e la fedeltà leibniziana che si affermano da un capo all'altro della sua opera, Husserl non abbia mai posto il problema della scrittura al centro della sua riflessione né, ne *L'Origine della geometria*, tenuto conto della differenza tra la scrittura fonetica e la scrittura non fonetica.

⁷ Cfr. *Introduzione a L'Origine della geometria* (p. 83-100).

⁸ Cfr. per esempio il mirabile paragrafo 36 delle *Vorlesungen* che dimostra l'assenza di nome proprio a questo strano «movimento» che, d'altronde, non è un movimento. «Per tutto ciò, conclude Husserl, i nomi ci mancano». Bisognerebbe ancora radicalizzare in una direzione determinata questa intenzione di Husserl. Poiché non è un caso se egli designa ancora questo ineliminabile come «soggettività assoluta», cioè come un ente pensato a partire dalla presenza a sé sostanza, *ousia*, *upoikeimenon*: ente identico a sé nella presenza a sé, che fa della sostanza un soggetto. Ciò che è detto ineliminabile, in questo paragrafo, non è alla lettera qualcosa di cui si sa che è un ente presente nella forma della presenza a sé, una sostanza modificata in soggetto, in soggetto assoluto, la cui presenza a sé è pura e non dipende da alcuna affezione esteriore, da alcun fuori. *Tutto ciò è presente e noi possiamo nominarlo, la prova ne è il fatto che si mette in questione il suo essere di soggettività assoluta*. Secondo Husserl le cose ineliminabili sono soltanto le «proprietà assolute» di questo soggetto che è dunque ben designato secondo lo schema metafisico classico che distingue la sostanza (ente presente) dai suoi attributi. Altro schema che trattiene l'incomparabile profondità della analisi nella chiusura della metafisica della presenza: l'opposizione soggetto-oggetto. Questo ente le cui «proprietà assolute» sono indescrivibili non è presente come soggettività assoluta, non è un ente assolutamente presente e assolutamente presente a sé che nella sua opposizione all'oggetto. L'oggetto è relativo, l'assoluto è soggetto: «Noi non possiamo esprimerci in altro modo che dicendo: *questo flusso è qualcosa che chiamiamo così secondo ciò che è costituito*, ma non è

nulla di temporalmente « oggettivo ». E' la soggettività assoluta, e esso ha le proprietà assolute di qualche cosa che bisogna « designare metaforicamente come « flusso », qualche cosa che sgorga « ora », in un punto d'attualità, un punto-sorgente originario, ecc. Nel vissuto dell'attualità abbiamo il punto-sorgente originario e una continuità di momenti di ripercussioni. Per tutto ciò i nomi ci mancano » (tr.fr., p. 99 Sottolineature nostre). E' dunque la determinazione di « soggettività assoluta » che dovrebbe anche essere cancellata dal momento in cui si pensa il presente a partire dalla differenza e non il contrario. Il concetto di *soggettività* appartiene *a priori* e *in generale* allo ordine del *costituito*. Ciò vale *a fortiori* per l'appresentazione analogica costituente l'intersoggettività. Questa è inseparabile dalla temporalizzazione come apertura del presente ad un fuori-da-sé, a un *altro* presente assoluto. Questo fuori-da-sé del tempo è la sua *spaziatura*: una *archi-scena*. Questa scena, come rapporto di un presente ad un altro presente *come tale*, cioè come ri-presentazione (*Vergegenwärtigung* o *Repräsentation*) non derivata, produce la struttura del segno in generale come « rinvio », come essere-per-qualche-cosa (*für etwas sein*) e ne vieta radicalmente la riduzione. Non vi è soggettività costituente. E bisogna decostruire fino al concetto di costituzione.

⁹ Negli importanti paragrafi dal 124 al 127 di *Ideen I* che seguiremo altrove passo a passo, Husserl ci invita del resto, pur parlando continuamente di piano soggiacente del vissuto pre-espressivo, a « non presumere troppo da questa immagine di stratificazione » (*Schichtung*). « L'espressione non è una specie di vernice placcata o di vestito aggiunto in più; è una formazione spirituale che esercita sullo strato intenzionale soggiacente (*Unterschicht*) nuove funzioni intenzionali ».

Così estesa, la supplementarietà è proprio la *differanza*, l'operazione del differire che, nello stesso tempo, fende e ritarda la presenza, sottomettendola di conseguenza alla divisione e al termine originari. La differenza deve essere pensata prima della separazione tra il differire come ritardo e il differire come lavoro attivo della differenza. Beninteso, ciò è impensabile a partire dalla coscienza, cioè della presenza, o semplicemente del suo contrario, l'assenza o la non-coscienza. Impensabile anche come la semplice complicazione *omogenea* di un diagramma o di una linea del tempo, come « successione » complessa. La differenza supplementare supplisce alla presenza nella sua mancanza originaria a se stessa. Dobbiamo ora verificare, *attraverso* la prima *Untersuchung*, in che cosa questi concetti rispettivi i rapporti tra il segno in generale (indicativo come espressivo) e la presenza in generale. *Attraverso* il testo di Husserl, cioè in una lettura che non può essere né quella del commento né quella dell'interpretazione.

Notiamo per prima cosa che questo concetto di supplementarietà originaria non implica soltanto la non-pienez-

za della presenza (o in linguaggio husserliano il non-riempimento di un'intuizione), esso designa questa funzione di supplezza sostitutiva in generale, la struttura del « al posto di » (*für etwas*) che appartiene ad ogni segno in generale e di cui ci meravigliavamo agli inizi del nostro studio che Husserl non ne sottomettesse la possibilità ad alcun problema critico, dandolo come evidente, al momento di distinguere tra il segno indicativo e il segno espressivo. Ciò che vorremmo finalmente dare a pensare, è che il *per sé* della presenza a sé (*für-sich*), tradizionalmente determinato nella sua dimensione dativa, come auto-donazione fenomenologica, riflessiva o pre-riflessiva, sorge nel movimento della supplementarietà come sostituzione originaria, nella forma del « al posto di » (*für etwas*) cioè, l'abbiamo visto, nell'operazione stessa della significazione in generale. Il *per-sé* sarebbe un *al-posto-di-sé*: messo *per sé*, invece di sé. Qui appare la strana struttura del supplemento: una possibilità produce a ritardo ciò cui è detta aggiungersi.

Questa struttura di supplementarietà è molto complessa. In quanto supplemento, il significante non ri-presenta per prima cosa e soltanto il significato assente, si sostituisce ad un altro significante, ad un altro ordine di significante mantenendo con la presenza mancante un altro rapporto, più valorizzato dal gioco della differenza.

Più valorizzato perché il gioco della differenza è il movimento dell'idealizzazione e perché più il significato è ideale, più aumenta la potenza di ripetizione della presenza, più mantiene, riserva e capitalizza il senso. È così che l'indice non è soltanto il sostituto che supplisce all'assenza o all'invisibilità dell'indicato. Questo, si ricordi, è

sempre un *esistente*. L'indice sostituisce anche un altro tipo di significante: il segno espressivo, cioè un significante il cui significato (la *Bedeutung*) è ideale. Infatti, nel discorso reale, comunicativo, ecc., l'espressione cede il posto all'indice perché, si ricordi, il senso posto da altri e, in modo generale, il vissuto di altri non mi sono presenti in persona e non possono mai esserlo. Perciò, dice Husserl, l'espressione funziona allora « come indice ».

Resta ora da sapere — ed è la cosa più importante — in che cosa l'espressione implica, nella sua struttura, una non-pienzezza. Essa tuttavia si conosce come più piena dell'indicazione perché la deviazione rappresentativa non vi sarebbe più necessaria e perché essa potrebbe funzionare come tale nella pretesa presenza a sé del discorso solitario.

E infatti importante misurare bene a quale distanza — quale distanza articolata — una teoria intuizionista della conoscenza dirige il concetto husserliano di linguaggio. Tutta l'originalità di questo concetto dipende dal fatto che il suo assoggettamento finale all'intuizionismo non opprime ciò che si potrebbe chiamare la libertà di linguaggio, il franco-parlare di un discorso, anche se falso e contraddittorio. Si può parlare senza sapere: è contro tutta la tradizione filosofica che Husserl mostra che la parola allora è ancora parola con pieno diritto purché obbedisca a certe regole che non si danno immediatamente come regole di conoscenza. La pura grammatica logica, la morfologia pura delle significazioni deve dirci *a priori* a quali condizioni un discorso può essere un discorso, anche se non rende possibile alcuna conoscenza.

Dobbiamo qui considerare l'ultima esclusione — o ridu-

zione — alla quale Husserl ci invita per isolare la purezza specifica dell'espressione. È la più audace. Consiste nel mettere fuori gioco, come « componenti inessenziali » dell'espressione, gli atti di conoscenza intuitiva « che riempiono » il voler-dire.

Si sa che l'atto del voler-dire, quello che dà la *Bedeutung* (*Bedeutungsintention*) è sempre la posizione di un rapporto all'oggetto. Ma è sufficiente che questa intenzione animi il corpo di un significante perché il discorso avvenga. Il riempimento di tale posizione da parte di un'intuizione non è indispensabile. Appartiene alla struttura originale dell'espressione il poter fare a meno della presenza piena dell'oggetto mirato all'intuizione. Evocando una volta di più la confusione che nasce dal groviglio (*Verflechtung*) delle relazioni. Husserl scrive (par. 9): « Se ci manteniamo sul terreno della pura descrizione, il fenomeno concreto dell'espressione animata di un senso (*sinnebelebten*) si articola da una parte in *fenomeno fisico* nel quale l'espressione si costituisce secondo il suo aspetto fisico, e dall'altra in *atti* che gli danno la *Bedeutung* ed eventualmente la *pienezza intuitiva*, e nei quali si costituisce il rapporto all'oggettività espressa. È grazie a questi ultimi atti che l'espressione è più di un semplice *flatus vocis*. Essa pone qualcosa, e in quanto essa lo pone, si riferisce a qualcosa di oggettivo ». La pienezza è dunque soltanto eventuale. L'assenza dell'oggetto posto non compromette il voler-dire, non riduce l'espressione al suo aspetto fisico inanimato e in sé insignificante. « Questo qualcosa di oggettivo [al quale si riferisce la posizione] può o apparire come attualmente presente (*aktuell gegenwärtig*) grazie alle intuizioni congiunte o almeno ri-pre-

sentato (*vergegenwärtigt*) (per esempio in una forma immaginativa). Nel caso in cui avviene ciò, il rapporto all'oggettività è realizzato. Oppure questo caso non si attua; l'espressione funziona con la sua carica di senso (*fungiert sinnvoll*), resta sempre più di un semplice *flatus vocis*, benché sia priva dell'intuizione che la fonda, che le dà l'oggetto. » L'intuizione « riempiente » non è dunque essenziale all'espressione, alla posizione del voler-dire. Tutta la fine di questo capitolo accumula le prove di questa differenza tra l'intenzione e l'intuizione. Tutte le teorie classiche del linguaggio, essendo cieche al riguardo¹, non hanno potuto evitare aporie o assurdità. Husserl, cammin facendo, le individua. Durante analisi sottili e decisive che non possiamo qui seguire, viene fatta la dimostrazione dell'idealità della *Bedeutung* e della non-coincidenza tra l'espressione, la *Bedeutung* (tutte e due in quanto unità ideali) e l'oggetto.

Due espressioni identiche possono avere la stessa *Bedeutung*, voler dire la stessa cosa ed avere tuttavia un oggetto differente (per esempio nelle due proposizioni « Bucefalo è un cavallo » e « questo ronzino è un cavallo »). Due espressioni differenti possono avere delle *Bedeutungen* differenti, ma mirare allo stesso oggetto (per esempio nelle due espressioni: « Il vincitore di Jena », e « il vinto di Waterloo »). Infine due espressioni differenti possono avere lo stesso *Bedeutung* e lo stesso oggetto (Londra, London, *zwei*, *deux*, *duo*, ecc.).

Senza tali distinzioni, non sarebbe possibile nessuna grammatica pura logica. Di conseguenza, sarebbe vietata la morfologia pura dei giudizi la cui possibilità sostiene tutta la struttura di *Formale und Transzendente Logik*. Si

sa infatti che la pura grammatica logica dipende interamente dalla distinzione tra *Widersinnigkeit* e *Sinnlosigkeit*. Un'espressione, se obbedisce a certe regole, può essere *widersinnig* (contraddittoria, falsa, assurda secondo un certo tipo di assurdità) senza cessare di avere un senso intelligibile dando luogo ad un discorso normale, senza divenire un non-senso (*Unsinn*). Essa può non avere alcun oggetto possibile per ragioni empiriche (una montagna d'oro) o per ragioni aprioriche (un cerchio quadrato) senza cessare di avere un senso intelligibile, senza essere *sinnlos*. L'assenza di oggetto (*Gegenstandslosigkeit*) non è dunque l'assenza di voler-dire (*Bedeutungslosigkeit*). La pura grammatica logica non esclude quindi dalla normalità del discorso che il non-senso nel senso dell'*Unsinn* (*Abracadabra, verde è o*). Se non potessimo capire ciò che vuol dire « cerchio quadrato » o « montagna d'oro », come potremmo concludere all'assenza di un oggetto possibile? E questo minimo di comprensione che ci è rifiutato nell'*Unsinn*, nell'a-grammaticalità del non-senso.

Seguendo la logica e la necessità di queste distinzioni, si potrebbe essere tentati di sostenere che non soltanto il voler-dire non implica essenzialmente l'intuizione dell'oggetto, ma che la esclude essenzialmente. L'originalità strutturale del voler-dire, sarebbe la *Gegenstandslosigkeit*, l'assenza di oggetto data all'intuizione. Nella pienezza di presenza che viene a colmare la posizione del voler-dire, l'intuizione e l'intenzione si fondono, « formano un'unità di intima confusione (*eine innig verschmolzene Einheit*) di un carattere originale »². Ciò equivale a dire che il linguaggio che parla in presenza del suo oggetto cancella o lascia fondere la sua originalità propria, questa struttura

che appartiene solamente ad esso e che gli permette di funzionare *da solo*, quando la sua intenzione è privata di intuizione. È qui che, invece di sospettare Husserl di cominciare troppo presto l'analisi e la dissociazione, ci si potrebbe domandare se egli non unifichi troppo e troppo presto. Non è forse escluso, per ragioni di essenza e di struttura — quelle stesse che ricorda Husserl — che l'unità dell'intuizione e dell'intenzione sia sempre omogenea e che il voler-dire si fonda sull'intuizione senza scomparire? Non è forse escluso alla radice che si possa mai, per riprendere l'espressione di Husserl, « onorare », *nell'espressione*, la « tratta spiccata sull'intuizione »?

Consideriamo il caso estremo di un « enunciato di percezione ». Supponiamo che sia prodotto nel momento stesso dell'intuizione percettiva. Io dico: « Vedo ora tale persona dalla finestra » nel momento in cui la vedo effettivamente. Nella mia operazione è implicato strutturalmente che il contenuto di questa espressione sia ideale e che la sua unità non sia intaccata dall'assenza di percezione *hic et nunc*³. Colui che, vicino a me o ad una distanza infinita nel tempo o nello spazio, sente questa proposizione deve, in diritto, capire ciò che io intendo dire. Questa possibilità, essendo la possibilità del discorso, deve strutturare l'atto stesso di colui che parla percependo. La mia non-percezione, la mia non-intuizione, la mia assenza *hic et nunc* sono dette per il fatto stesso che io dico, per *ciò* che io dico e *perché* io dico. Mai questa struttura potrà fare con l'intuizione un'« unità di intima confusione ». L'assenza dell'intuizione — e quindi del soggetto dell'intuizione — non è soltanto *tollerata* dal discorso, è *richiesta* dalla struttura della significazione in generale, per

poco che la si consideri *in se stessa*. Essa è radicalmente richiesta: l'assenza totale del soggetto e dell'oggetto di un enunciato — la morte dello scrittore o/e la scomparsa degli oggetti che egli ha potuto descrivere — non impedisce ad un testo di « voler-dire ». Anzi questa possibilità fa nascere il voler-dire come tale, lo dona all'ascolto e alla lettura.

Andiamo ancora più in là. In che cosa è implicata la scrittura — nome corrente di segni che funzionano nonostante l'assenza totale del soggetto, attraverso (al di là) la sua morte — nel movimento stesso del significato in generale, in particolare della parola detta « viva »? In che cosa essa inaugura e porta a termine l'idealizzazione, non essendo essa stessa né reale né ideale? In che cosa infine la morte, l'idealizzazione, la ripetizione, il significato sono pensabili soltanto, nella loro pura possibilità, a partire da una sola e stessa apertura? Prendiamo questa volta l'esempio del pronome personale *Io*. Husserl lo classifica tra le espressioni « essenzialmente occasionali ». Esso condivide questo carattere con tutto un « gruppo presentante una unità concettuale di *Bedeutungen* possibili, in modo tale che sia essenziale per questa espressione orientare ogni volta la sua *Bedeutung* attuale secondo l'occasione, secondo la persona che parla o la sua situazione ». Questo gruppo si distingue nello stesso tempo dal gruppo delle espressioni la cui plurivocità è contingente e riducibile con una convenzione (la parola « règle », per esempio, vuol dire nello stesso tempo uno strumento di legno ed una prescrizione) e dal gruppo delle espressioni « oggettive » le cui circostanze del discorso, il contesto, la situazione del soggetto parlante non disturbano l'univocità (per esempio,

« tutte le espressioni teoriche, conseguentemente quelle sulle quali si edificano i principi e i teoremi, le dimostrazioni e le teorie delle scienze "astratte" ». L'espressione matematica ne è il modello. Queste ultime sole sono espressioni assolutamente pure da ogni contaminazione indicativa. Una espressione essenzialmente occasionale si riconosce dal fatto che non la si può sostituire per principio nel discorso con una rappresentazione concettuale oggettiva permanente senza deformare la *Bedeutung* dell'enunciato. Se, per esempio, io provassi a sostituire alla parola *Io* quale appare in un enunciato, ciò che credo sia il suo contenuto concettuale oggettivo (« ogni persona che, parlando, si designa essa stessa »), arriverei a delle assurdità. Invece di « io sono contento », avrei « ogni persona che, parlando, si designa essa stessa è contenta ». Ogni volta che tale sostituzione deforma l'enunciato, noi abbiamo a che fare con un'espressione essenzialmente soggettiva e occasionale il cui funzionamento resta indicativo. L'indicazione penetra così ovunque ove nel discorso un riferimento alla situazione del soggetto non si lasci ridurre, ovunque dove questo si lasci segnalare da un pronome personale, un pronome dimostrativo, un avverbio « soggettivo » come *qui*, *laggiù*, *in alto*, *in basso*, *adesso*, *ieri*, *domani*, *prima*, *dopo*, ecc. Questo rientro in massa dell'indicazione nell'espressione obbliga Husserl a concludere: « Questo carattere essenzialmente occasionale si trasponne naturalmente a tutte le espressioni di cui queste rappresentazioni o delle rappresentazioni analoghe costituiscono delle parti, il che abbraccia tutte le forme multiple del discorso nelle quali colui che parla esprime normalmente qualcosa che riguarda se stesso o che è pensato in

rapporto a se stesso. Avviene lo stesso per tutte le espressioni di percezioni, di convinzioni, di dubbi, di auguri, di speranza, di timori, di ordine, ecc.» (tr. fr., p. 100).

La radice di tutte queste espressioni, lo si vede subito, è il punto-zero dell'origine soggettivo, l'*io*, il *qui*, l'*adesso*. La *Bedeutung* di queste espressioni è trasportata nell'indicazione ogni volta che essa anima per altri un discorso reale. Ma Husserl sembra pensare che per *colui che parla* questa *Bedeutung*, come rapporto all'oggetto (*Io*, *qui*, *adesso*) sia « realizzata »⁴. « Nel discorso solitario, la *Bedeutung* dell'*Io* si realizza essenzialmente nella rappresentazione immediata della nostra propria personalità... » È sicuro ciò? Supponendo anche che tale rappresentazione immediata sia possibile e attualmente data, l'apparizione della parola *Io* nel discorso solitario (supplemento di cui non si vede inoltre la ragione d'essere se la rappresentazione immediata è possibile) non funziona forse già come un'idealità? Di conseguenza essa non si dà forse come potendo restare *la stessa* per un io-qui-adesso in generale, mantenendo il suo senso anche se la mia presenza empirica si cancella o si modifica radicalmente? Quando dico *Io*, anche solo nel discorso solitario, posso dare forse senso al mio enunciato in modo diverso che implicandovi, come sempre, l'assenza possibile dell'oggetto del discorso, qui di me stesso? Quando dico a me stesso « io sono », questa espressione, come ogni espressione secondo Husserl, ha lo statuto di discorso soltanto se è intelligibile in assenza dell'oggetto, della presenza intuitiva, dunque qui di me stesso. D'altronde è così che l'*ergo sum* si introduce nella tradizione filosofica e che un discorso sull'ego trascendentale è possibile. Che io abbia o no l'intuizione at-

tuale di me stesso, « io » esprime; che io sia o no vivente, *io sono* « vuol dire ». Neanche qui l'intuizione riempiente è una « componente essenziale » dell'espressione. Che *Io* funzioni o no nel discorso solitario, con o senza presenza a sé dell'essere parlante, esso è *sinnvoll*. E non c'è bisogno di sapere chi parla per capirlo, nemmeno per ammetterlo. Una volta di più, sembra poco sicura la frontiera tra il discorso solitario e la comunicazione, tra la realtà e la rappresentazione del discorso. Husserl non contraddice forse ciò che ha stabilito sulla differenza tra la *Gegenstandslosigkeit* e la *Bedeutungslosigkeit* quando scrive: « La parola *Io* indica, secondo i casi, una persona differente, e essa lo fa per mezzo di una *Bedeutung* sempre nuova »? Il discorso e la natura ideale di ogni *Bedeutung* non escludono forse che una *Bedeutung* sia « sempre nuova »? Husserl non contraddice forse ciò che affermava dell'indipendenza dell'intenzione e dell'intuizione riempiente scrivendo: « Ciò che costituisce ogni volta la sua *Bedeutung* (quella della parola *Io*) non può essere tratto che dal discorso vivente e dai dati intuitivi che ne fanno parte. Quando leggiamo questa parola senza sapere chi l'ha scritta, abbiamo una parola, se non priva di *Bedeutung*, almeno estranea alla sua *Bedeutung* normale. » *Le premesse di Husserl dovrebbero autorizzarci a dire esattamente il contrario*. Così come non ho bisogno di percepire per comprendere un enunciato di percezione, non ho bisogno dell'intuizione dell'oggetto *Io* per comprendere la parola *Io*. La possibilità di questa non-intuizione costituisce la *Bedeutung* come tale, la *Bedeutung* normale in quanto tale. Quando appare la parola *Io*, l'idealità della sua *Bedeutung*, in quanto si distingue dal suo « oggetto »,

ci mette nella situazione che Husserl descrive come anormale: come se *Io* fosse scritto da uno sconosciuto. Solo questo permette di rendere conto del fatto che comprendiamo la parola *Io* non soltanto quando il suo « autore » è sconosciuto, ma quando è perfettamente fittizio. E quando è morto. L'idealità della *Bedeutung* ha qui un valore strutturalmente testamentario. E come il valore di un enunciato di percezione non dipendeva dall'attualità né perfino dalla possibilità della percezione, così il valore significante dell'*Io* non dipende dalla vita del soggetto parlante. Che la percezione accompagni o no l'enunciato di percezione, che la vita come presenza a sé accompagni o no l'enunciato dell'*Io*, ciò è perfettamente indifferente al funzionamento del voler-dire. La mia morte è strutturalmente necessaria alla pronuncia dell'*Io*. Che io sia anche vivo e che ne abbia la certezza, ciò viene in più al voler-dire. E questa struttura è attiva, mantiene la sua efficienza originale anche quando io dico « sono vivo » nel momento preciso in cui, se ciò è possibile, ne ho l'intuizione piena ed attuale. La *Bedeutung* « io sono » o « io sono vivo », o ancora « il mio presente vivente è » è solo ciò che è, non ha l'identità ideale propria di ogni *Bedeutung*, soltanto se non si lascia intaccare dalla falsità, cioè se io posso essere morto nel momento in cui essa funziona. Sarà forse differente dalla *Bedeutung* « io sono morto », ma non necessariamente dal fatto che « io sono morto ». L'enunciato « io sono vivo » si accompagna col mio essere-morto e la sua possibilità richiede la possibilità che io sia morto; e viceversa. Non è questa una storia straordinaria di Poe, ma la storia normale del linguaggio. Più in alto, accedevamo all'« io sono mortale » a partire dal-

l'« io sono ». Qui intendiamo l'« io sono » a partire dall'« io sono morto ». L'anonimia dell'*Io* scritto, l'improprietà dell'*io scrivo* è, contrariamente a ciò che dice Husserl, la « situazione normale ». L'autonomia del voler-dire nei riguardi della conoscenza intuitiva, quella stessa che dimostra Husserl e che noi chiamavamo più in alto la libertà del linguaggio, il « libero-parlare », ha la sua norma nella scrittura e nel rapporto alla morte. Questa scrittura non può venire ad aggiungersi alla parola perché l'ha raddoppiata animandola fin dal suo risveglio. Qui l'indicazione non degrada né devia l'espressione, la detta. Questa conclusione, la traiamo dunque dall'idea di pura grammatica logica: dalla distinzione rigorosa tra l'intenzione del voler-dire (*Bedeutung*sintention) che può sempre funzionare « a vuoto » e il suo riempimento « eventuale » da parte dell'intuizione dell'oggetto. Questa conclusione è ancora rinforzata dalla distinzione supplementare, anch'essa rigorosa, tra il riempimento da parte del « senso » e il riempimento da parte dell'« oggetto ». Quello non esige necessariamente questo, e si potrebbe trarre la stessa lezione da una lettura attenta del par. 14 (*Il contenuto in quanto oggetto, in quanto senso riempiente e in quanto senso semplice o Bedeutung*).

Perché dalle stesse premesse Husserl rifiuta di trarre queste conseguenze? È che il motivo della « presenza » piena, l'imperativo intuizionista e il progetto di conoscenza continuano a dirigere — a distanza, dicevamo — l'insieme della descrizione. In un solo e stesso movimento, Husserl descrive ed elimina l'emancipazione del discorso come non-sapere. L'originalità del voler-dire come posizione è limitata dal telos della visione. La differenza che

separa l'intenzione dall'intuizione, per essere radicale, non ne sarebbe meno *prov-visoria*. E questa prov-visione costituirebbe, malgrado tutto, l'essenza del voler-dire. L'*eidos* è determinato in profondità dal *telos*. Il « simbolo » fa sempre segno verso la « verità » di cui si costituisce come la mancanza: « Se la "possibilità" o la "verità" vengono a mancare, l'intenzione dell'enunciato è evidentemente compiuta soltanto "simbolicamente"; essa non può attingere, dall'intuizione e dalle funzioni categoriali che devono esercitarsi sul suo fondamento, la pienezza che costituisce il suo valore di conoscenza. Le manca allora, come si suol dire, la *Bedeutung* "vera", "autentica" » (par. 11). In altre parole, il vero e autentico voler-dire è il voler dire-vero.

Questo spostamento sottile è la ripresa dell'*eidos* nel *telos* e del linguaggio nel sapere. Un discorso aveva un bel-essere già conforme alla sua essenza di discorso quando fosse stato falso. Non raggiunge meno la sua entelechia quando è vero. Si può *parlare* bene dicendo « il cerchio è quadrato, si parla *bene* dicendo che non lo è. Nella prima proposizione vi è già del senso. Ma si avrebbe torto a indurne che il senso *non tende* alla verità. Esso non tende alla verità in quanto vi tende, non la precede che come la sua anticipazione. *In verità*, il *telos* che annuncia il compimento promesso per « dopo » aveva già, prima, aperto il senso come rapporto all'oggetto. È ciò che significa il concetto di *normalità* ogni volta che interviene nella descrizione di Husserl. La norma è la conoscenza, l'intuizione adeguata al suo oggetto, l'evidenza non soltanto distinta ma « chiara »: la presenza piena del senso ad una coscienza essa stessa presente a sé nella pienezza della

sua vita, del suo presente vivente. Perciò, senza misconoscere il rigore e l'audacia della « grammatica pura logica », senza dimenticare i vantaggi che essa può presentare se la si paragona ai progetti classici di grammatica razionale, bisogna proprio riconoscere che la sua « formalità » è limitata. Si potrebbe dire altrettanto della morfologia pura dei giudizi che, nella *Formale und transzendente Logik*, viene a determinare la grammatica pura logica o morfologia pura delle *significazioni*. La purificazione del formale si regola su di un concetto di *senso* esso stesso determinato a partire da un *rapporto all'oggetto*. La forma è sempre la forma di un senso e il senso non si apre che nell'intenzionalità cosciente del rapporto all'oggetto.

La forma non è che il vuoto e l'intenzione pura di questa intenzionalità. Forse nessun progetto di grammatica pura vi sfugge, forse il *telos* della razionalità cosciente è l'origine irriducibile dell'idea di grammatica pura, forse il tema semantico, per quanto sia « vuoto », limita sempre il progetto formalistico. Rimane il fatto che da Husserl l'intuizionismo trascendentale pesa ancora molto gravemente sul tema formalistico. Apparentemente indipendenti dalle intuizioni riempienti, le forme « pure » della significazione sono sempre, in quanto senso « vuoto » o sbarato, regolate dal criterio epistemologico di un rapporto all'oggetto. La differenza tra « il cerchio è quadrato » e « verde è o » o « abracadabra » (e Husserl avvicina un po' in fretta questi due ultimi esempi, non è forse abbastanza attento alla loro differenza), è che la forma di rapporto all'oggetto e di un'intuizione unitaria non appare che nel primo esempio. Questa posizione sarà qui sempre delusa, ma questa proposizione ha *senso* soltanto perché

un *altro contenuto*, insinuandosi in questa forma (S è P), *potrebbe* darci un oggetto da conoscere e da vedere. Il « cerchio è quadrato », espressione dotata di senso (*sinnvoll*), non ha oggetto possibile, ma ha senso soltanto nella misura in cui la sua forma grammaticale tollera la possibilità di un rapporto all'oggetto. L'efficienza e la forma di segni, non obbedendo a queste regole, cioè non promettendo alcuna conoscenza, non possono essere determinate come non-senso (*Unsinn*) che se si è definito anzitutto, secondo il gesto filosofico più tradizionale, il senso in generale a partire dalla verità come oggettività. Senza di ciò bisognerebbe respingere nel non-senso assoluto ogni linguaggio poetico che trasgredisce alle leggi di questa grammatica della conoscenza e che non vi si lascia mai ridurre. Nelle forme di significato non discorsive (musica, arti non letterarie in generale), ci sono, come in discorsi del tipo di « abracadabra » o « verde è o », delle risorse di senso che non fanno segno verso l'oggetto possibile. Husserl non negherebbe la forza di significazione di tali formazioni, egli rifiuterebbe loro semplicemente la qualità formale di espressioni dotate di *senso*, cioè di logica come rapporto ad un *oggetto*. Il che vuol dire riconoscere la limitazione iniziale del senso al sapere, del logos all'oggettività, del linguaggio alla ragione.

Noi abbiamo provato la solidarietà sistematica dei concetti di senso, di idealità, di oggettività, di verità, di intuizione, di percezione, di espressione. La loro matrice comune è l'essere come *presenza*: prossimità assoluta dell'identità a sé, essere-davanti dell'oggetto disponibile per la ripetizione, conservazione del presente temporale la cui for-

ma ideale è la presenza a sé della *vita* trascendentale, la cui identità ideale permette *idealiter* la ripetizione all'infinito. Il presente-vivente, concetto indecomponibile in un soggetto e un attributo, è quindi il concetto fondatore della fenomenologia come metafisica.

Tuttavia, essendo tutto ciò che è *puramente* pensato sotto questo concetto, nello stesso tempo determinato come *idealità*, il presente-vivente è infatti, realmente, effettivamente, ecc. differito all'infinito. Questa differenza è la differenza tra l'idealità e la non-idealità. Proposizione che si può già controllare agli inizi delle *Logische Untersuchungen*, dal punto di vista che ci interessa. Così, dopo aver proposto una distinzione di essenza tra le espressioni oggettive e le espressioni essenzialmente soggettive, Husserl mostra che l'idealità assoluta non può essere che dalla parte delle espressioni oggettive. Nulla di sorprendente in questo. Ma è per aggiungere subito che anche nelle espressioni essenzialmente soggettive, la fluttuazione non è nel contenuto oggettivo dell'espressione (la *Bedeutung*), ma solamente nell'atto del voler-dire (*bedeuten*). Ciò che gli permette di concludere, in apparenza contro la sua dimostrazione anteriore, che in una espressione soggettiva, il *contenuto* può sempre essere sostituito da un contenuto oggettivo dunque ideale; solo l'atto è allora perduto per l'idealità. Ma questa sostituzione (che, notiamolo di passaggio, confermerebbe ancora ciò che dicevamo del gioco della vita e della morte nell'*Io*) è ideale. Dato che l'ideale è sempre pensato da Husserl sotto la forma dell'Idea nel senso Kantiano, questa sostituzione dell'idealità alla non-idealità, dell'oggettività alla non-oggettività, è *differita all'infinito*. Assegnando alla fluttuazione un'origine sogget-

tiva, contestando la teoria secondo la quale essa apparterebbe al contenuto oggettivo della *Bedeutung* e intaccherebbe così la sua idealità, Husserl scrive: « Si sarà obbligati a riconoscere che tale concezione non sarebbe valida. Il contenuto che mira in un caso determinato l'espressione soggettiva orientante la sua *Bedeutung* secondo la situazione, è un'unità di *Bedeutung* ideale nello stesso senso del contenuto di un'espressione stabile; è ciò che mostra chiaramente il fatto che, *idealmente* parlando, ogni espressione soggettiva, se si mantiene identica l'intenzione di *Bedeutung* che le è devoluta a un dato momento, può essere sostituita da espressioni oggettive. *A dire il vero, dobbiamo qui riconoscere che non è solo per ragioni di necessità pratica, per esempio a causa della sua complicazione, che questa sostituzione non può essere effettuata, ma che in larghissima misura, essa non è realizzabile effettivamente e che anzi essa rimarrà sempre irrealizzabile.* Infatti, è chiaro che, quando affermiamo che ogni espressione soggettiva può essere sostituita da un'espressione oggettiva, non facciamo, in fondo, che enunciare così l'*assenza di limiti (Schrankenlosigkeit)* della ragione oggettiva. Tutto ciò che è, è conoscibile « in sé » e il suo essere è un essere determinato in quanto al suo contenuto, un essere che si fonda su tali e tali « verità in sé »... Ma ciò che è nettamente determinato in sé deve poter essere determinato *oggettivamente* e ciò che può essere determinato oggettivamente può, idealmente parlando, essere espresso nelle *Bedeutungen* verbali nettamente determinate... *Ma noi siamo infinitamente lontani da questo ideale... Che si tolgano dalla nostra lingua le parole essenzialmente oc-*

casionali, e che si tenti di descrivere in modo univoco e obiettivamente fisso un'esperienza soggettiva qualsiasi: ogni tentativo di questo genere è chiaramente vano » (par. 28)⁵. L'*Origine della geometria* riprenderà sotto una forma letteralmente identica queste proposte sull'univocità dell'espressione oggettiva come ideale inaccessibile. *Nel suo valore ideale, tutto il sistema delle « distinzioni essenziali » è quindi una struttura puramente teleologica.* Nello stesso tempo, la possibilità di distinguere tra segno e non-segno, segno linguistico e segno non linguistico, espressione e indicazione, idealità e non-idealità, soggetto e oggetto, grammaticalità e non-grammaticalità, grammaticalità pura generale e grammaticalità pura logica, intenzione e intuizione, ecc., questa pura possibilità è differita all'infinito. Da questo momento, queste « distinzioni essenziali » sono prese nella seguente aporia: infatti, *realiter*, esse non sono mai rispettate, Husserl lo riconosce. *Di diritto e idealiter*, esse si cancellano poiché non vivono, come distinzioni, che della differenza tra il diritto e il fatto, l'idealità e la realtà. La loro possibilità e la loro impossibilità.

Ma come si dà a pensare questa differenza? Che cosa vuol dire qui « all'infinito »? Che cosa vuol dire la presenza come differenza all'infinito? Che cosa vuol dire la vita del presente vivente come differenza all'infinito?

Che Husserl abbia sempre pensato l'infinità come *Idea* nel senso kantiano, come l'indefinità d'un « all'infinito », ciò fa credere che egli non abbia mai *derivato* la differenza dalla pienezza di una parusia, dalla presenza piena di un infinito positivo; che egli non ha mai creduto al compi-

mento di un « sapere assoluto » come presenza accanto a sé, nel Logos, di un concetto infinito. E ciò che egli ci mostra del movimento della temporalizzazione, non lascia alcun dubbio al riguardo: benché egli non abbia fatto un tema dell'« articolazione », del lavoro « diacritico » della differenza nella costituzione del senso e del segno, egli ne ha riconosciuto in profondità la necessità. E tuttavia, tutto il discorso fenomenologico è preso, l'abbiamo visto sufficientemente, nello schema di una metafisica della presenza che si affanna instancabilmente a far derivare la differenza. All'interno di questo schema, l'hegelianismo sembra più radicale: soprattutto nel punto in cui fa apparire che l'infinito positivo deve essere pensato (il che è possibile soltanto se esso stesso si pensa) perché l'infinità della differenza appaia *come tale*. La critica di Hegel a Kant varrebbe forse anche contro Husserl. Ma questo apparire dell'Ideale come differenza infinita non può prodursi che in un rapporto alla morte in generale. Solo un rapporto alla mia-morte può fare apparire la differenza infinita della presenza. Nello stesso tempo, paragonato all'idealità dell'infinito positivo, questo rapporto alla mia-morte diventa accidente dell'empiricità finita. L'apparire della differenza infinita è esso stesso finito. Da questo momento, la differenza che non è nulla fuori da questo rapporto, diventa la finitezza della vita come rapporto essenziale a sé come alla sua morte. *La differenza infinita è finita*. Non la si può dunque più pensare nell'opposizione della finità e dell'infinità, dell'assenza e della presenza, della negazione e dell'affermazione.

In questo senso, *all'interno* della metafisica della presenza, della filosofia come sapere della presenza dell'oggetto, co-

me essere accanto-a-sé del sapere nella coscienza, noi crediamo semplicemente nel sapere assoluto come *chiusura* se non come fine della storia. Vi crediamo letteralmente. *E che una tale chiusura si è realizzata*. La storia dell'essere come presenza, come presenza a sé nel sapere assoluto, come coscienza (di) sé nell'infinità della parusia, questa storia è chiusa. La storia della presenza è chiusa, poiché « storia » non ha mai voluto dire che questo: presentazione (*Gegenwärtigung*) dell'essere, produzione e accoglimento dell'ente nella presenza, come sapere e signoria. Poiché la presenza piena ha *vocazione* di infinità come presenza assoluta a se stessa nella co-scienza, il compimento del sapere assoluto è la fine dell'infinito che non può essere che l'unità del concetto, del logos e della coscienza in una voce senza differenza. *La storia della metafisica è il voler-sentir-si-parlare assoluto*. Questa storia è chiusa quando questo assoluto infinito appare a sé come la sua propria morte. *Una voce senza differenza, una voce senza scrittura è nello stesso tempo assolutamente viva e assolutamente morta*. Per ciò che « comincia » allora, « al di là » del sapere assoluto, sono reclamati dei pensieri *inauditi* che si cercano attraverso la memoria dei vecchi segni. Fintantoché la differenza resta un concetto di cui ci si chiede se debba essere pensato a partire dalla presenza o prima di essa, essa resta uno di questi vecchi segni; e ci dice che dobbiamo continuare indefinitamente ad interrogare la presenza nella chiusura del sapere. Bisogna intenderlo così e in altro modo. In altro modo, cioè nell'apertura di una domanda inaudita che non apre né su di un sapere né su di un non-sapere come sapere futuro. Nell'apertura di questa domanda, *noi non sappiamo più*. Il che non vuol dire che

non sappiamo nulla, ma che siamo al di là del sapere assoluto (e del suo sistema etico, estetico o religioso) verso ciò a partire da cui la sua chiusura si annuncia e si decide. Tale domanda sarà legittimamente intesa come *non volente dire nulla*, come non appartenente più al sistema del voler-dire.

Noi non sappiamo quindi più se ciò che si è sempre presentato come ri-presentazione derivata e modificata della semplice presentazione, come «supplemento», «segno», «scrittura», «traccia», non «sia», in un senso necessariamente ma nuovamente a-storico, più «vecchio» della presenza e del sistema della verità, più vecchio della «storia». Più «vecchio» del senso e dei sensi: dell'intuizione donatrice originaria, della percezione attuale e piena della «cosa stessa», del vedere, del sentire, del toccare, prima ancora che si distingua tra la loro letteralità «sensibile» e la loro messa in scena metaforica in tutta la storia della filosofia. Quindi non sappiamo più se ciò che è sempre stato ridotto e diminuito come accidente, modificazione e ri-torno, sotto i vecchi nomi di «segno» e di «ri-presentazione» non ha represso ciò che rapportava la verità alla propria morte come alla sua origine; se la forza della *Vergegenwärtigung* nella quale la *Gegenwärtigung* si de-presenta per ri-presentarsi come tale, se la forza di ripetizione del presente vivente che si ri-presenta in un *supplemento* perché non è mai stato presente a se stesso; se ciò che chiamiamo con vecchi nomi di forza e di differenza, non sia più «antico» dell'«originario».

Per pensare questa età, per «parlar»ne, ci vorrebbero altri nomi che quelli di segno o di ri-presentazione. Così pure per pensare come «normale» e pre-originario ciò che

Husserl crede di poter isolare come un'esperienza particolare, accidentale, dipendente e seconda: quella della deriva indefinita dei segni come erranza e cambiamento di scene (*Verwandlung*), che concatena le ri-presentazioni (*Vergegenwärtigungen*) le une alle altre, senza inizio né fine. Non vi è mai stata percezione, e la «presentazione» è una rappresentazione della rappresentazione che vi si desidera come la sua nascita o la sua morte.

Tutto è forse cominciato così: «Un nome pronunciato davanti a noi ci fa pensare alla galleria di Dresda... Erriamo per le sale... Un quadro di Téniers... rappresenta una galleria di quadri... I quadri di questa galleria, a loro volta, rappresentano dei quadri, che anche loro farebbero vedere delle iscrizioni decifrabili, ecc.».

Nulla ha probabilmente preceduto questa situazione. Nulla certamente la sospenderà. Essa non è *compresa*, come lo vorrebbe Husserl, tra delle intuizioni o delle presentazioni. Dal pieno giorno della presenza, fuori dalla galleria, nessuna percezione ci è data né sicuramente promessa. La galleria è il labirinto che comprende in sé le sue uscite: non vi si è mai caduti come in un *caso* particolare dell'esperienza, quello che Husserl crede allora di descrivere. Non rimane allora che *parlare*, che far *risuonare* la voce nei corridoi per supplire lo splendore della presenza. Il fonema, l'akoumène è il *fenomeno del labirinto*. È questo il *caso della phonè*. Elevandosi verso il sole della presenza, essa è la via di Icaro.

E contrariamente a ciò che la fenomenologia — che è sempre fenomenologia della percezione — ha tentato di farci credere, contrariamente a ciò che il nostro desiderio non

può non essere tentato di credere, la cosa stessa si deruba sempre.

Contrariamente all'assicurazione che ci dà Husserl un po' più avanti, « lo sguardo » non può « dimorare ».

note al capitolo VII

¹ Beninteso secondo Husserl. Ciò è più vero per le teorie moderne che egli rifiuta che, per esempio, per certi tentativi medievali ai quali non si riferisce quasi mai, eccezion fatta per una breve allusione alla *Grammatica speculativa* di Thomas d'Erfurt in *Formale und transzendente Logik*.

² « Nel rapporto realizzato dell'espressione alla sua oggettività, l'espressione animata di senso si unisce (*eint sich*) agli atti di riempimento della *Bedeutung*. La sonorità fonica della parola, innanzitutto, fa tutt'uno con (*ist einst mit*) l'intenzione di *Bedeutung*, e questa si unisce a sua volta (nello stesso modo che in generale le intenzioni si uniscono ai loro riempimenti) col riempimento di *Bedeutung* corrispondente » (par. 9). E' all'inizio del par. 10 che Husserl preciserà ancora che questa unità non è un semplice « essere-insieme » nella simultaneità, ma « una unità di intima confusione ».

³ « Nell'enunciato di una percezione, distinguiamo, come per ogni enunciato, tra *contenuto* e *oggetto*, e ciò in modo tale che per contenuto si comprenderà l'identica *Bedeutung* che anche colui che ascolta può apprendere correttamente, pur non percependo egli stesso » (par. 14).

⁴ « Nel discorso solitario, la *Bedeutung* dell'*io* si realizza essenzialmente nella rappresentazione immediata della nostra personalità, ed è qui che quindi risiede anche la *Bedeutung* di questa parola nel discorso comunicativo. Ogni interlocutore ha la sua « rappresentazione dell'*io* » (e di conseguenza il concetto individuale di *io*) e perciò la *Bedeutung* di questa parola differisce a seconda di ogni individuo ». Non si potrà fare a meno di stupirsi davanti a questo *concetto individuale* e a questa « *Bedeutung* » che differisce a seconda di ogni individuo. E lo stupore qui è favorito dalle stesse premesse husserliane. Husserl prosegue: « Ma dato che ogni persona, quando parla di se stessa, dice *io*, questa parola possiede il carattere di un indice universalmente efficiente... » ecc.

⁵ Pp. 106-107 della traduzione francese, nella quale abbiamo fatto apparire la parola *Bedeutung* e sottolineato due frasi.

V	Nota di edizione
7	Introduzione
27	Il segno e i segni
41	La riduzione dell'indice
49	Il voler-dire come soliloquio
71	Il voler-dire e la rappresentazione
83	Il segno e il batter d'occhio
103	La voce che mantiene il silenzio
127	Il supplemento d'origine